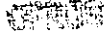
PIERRE CLASTRES

A Sociedade contra o Estado

francisco alves

Pierre Clastres

A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO

(INVESTIGAÇÕES DE ANTROPOLOGIA POLÍTICA)

AFRONTAMENTO / PORTO
1979

Tradução de Bernardo Frey

Revisão de Miguel Serras Pereira

Capa de João B.

EDIÇÕES AFRONTAMENTO
R. Costa Cabral, 859 — 4200 Porto

CAPITULO I

COPÉRNICO E OS SELVAGENS

> **«On disoit à Socrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage: Je croy bien, dit-il, il s'estoit emporté avecques soy.»**
>
> Montaigne

Poder-nos-emos interrogar seriamente a propósito do poder? Um fragmento de *Para além do bem e do mal* começa da seguinte maneira: «Se é verdade que ao longo de todos os tempos, desde que os homens existem, existiram também rebanhos humanos (confrarias sexuais, comunidades, tribos, nações, Igrejas, Estados) e sempre um grande número de homens obedecendo a um pequeno número de chefes; se, por conseguinte, a obediência é o que melhor e durante mais tempo foi exercido e cultivado entre os homens, estamos no direito de presumir que, por princípio, cada um de nós possui em si a necessidade inata de obedecer, como uma espécie de *consciência formal* que ordena: 'Tu farás isto, sem discutir; tu abster-te-ás daquilo, sem discutir'; resumindo, é de um 'tu farás' que se trata». Pouco preocupado, como habitualmente, com o verdadeiro e o falso dos seus sarcasmos, Nietzsche, à sua maneira, não obstante isola e circunscreve exacta-

mente um campo de reflexão que, dantes confinado unicamente aos horizontes do pensamento especulativo, se vê desde há dois decénios, aproximadamente, ligado aos esforços de uma investigação de vocação a bem dizer científica. Referimo-nos ao espaço do *político,* no centro do qual o *poder* coloca a sua questão: temas novos, em antropologia social, estudos cada vez mais numerosos. Que a etnologia não se tenha interessado, senão tardiamente, pela dimensão política das sociedades arcaicas — seu objecto preferencial, no entanto — eis o que de resto não é estranho, tentaremos demonstrá-lo, à própria problemática do poder: índice sobretudo dum modo espontâneo, imanente à nossa cultura e portanto fortemente tradicional, de apreender as relações políticas tais como se ligam em culturas outras. Mas o atraso ultrapassa-se, as lacunas preenchem-se; há doravante textos e descrições suficientes para que possamos falar de uma antropologia política, medir os seus resultados e reflectir sobre a natureza do poder, sobre a sua origem, sobre as transformações que a história lhe impõe consoante os tipos de sociedade em que ele se exerce. Projecto ambicioso, mas tarefa necessária que a obra considerável de J. W. Lapierre *Ensaio sobre o fundamento do poder político* leva a cabo [1]. Trata-se de um trabalho tanto mais digno de interesse, quanto neste livro se encontra antes do mais reunida e explorada uma massa de informações respeitantes não apenas às sociedades humanas, mas também às espécies animais sociais, e em seguida porque o autor é um filósofo cuja reflexão se exerce sobre os dados fornecidos pelas disciplinas modernas que são a «sociologia animal» e a etnologia.

Estamos portanto perante a questão do poder político e, muito legitimamente, J. W. Lapierre interroga-se antes do mais sobre se este facto humano corresponde a uma necessidade vital, se ele se desenvolve a partir de uma raiz biológica, se, noutros termos, o poder encontra o seu local de

[1] J. W. Lapierre, **Essai sur le fondement du pouvoir politique,** Publicação da Faculdade de Aix-en-Provence, 1968.

nascimento e a sua razão de ser na natureza e não na cultura. Ora, no termo de uma discussão paciente e sábia dos trabalhos mais recentes de biologia animal, discussão nada académica, de resto, se bem que o seu resultado fosse previsível, a resposta é clara: «O exame crítico dos conhecimentos adquiridos sobre os fenómenos sociais entre os animais e nomeadamente sobre o seu processo de autoregulação social evidenciou-nos a ausência de toda a forma, mesmo embrionária, de poder político...» (pág. 222). Ultrapassado este problema, e perante a certeza de nada mais ter a investigar nesse campo, o autor volta-se para as ciências da cultura e da história, na intenção de interrogar — na secção que pelo volume é a mais importante da sua investigação — «as formas 'arcaicas' do poder político nas sociedades humanas». As reflexões que se seguem encontraram a sua inspiração mais particularmente na leitura destas páginas consagradas, por assim dizer, ao poder entre os Selvagens.

O leque das sociedades consideradas é impressionante; suficientemente amplo, em todo o caso, para afastar o leitor exigente de qualquer eventual duvida quanto ao carácter exaustivo da aferição, já que a análise se exerce sobre exemplos recolhidos em África, nas três Américas, na Oceania, Sibéria, etc. Resumindo, uma recolha quase completa, pela sua variedade geográfica e tipológica, daquilo que o mundo «primitivo» podia oferecer de diferenças relativamente ao horizonte não arcaico, sobre cujo fundo se desenha a figura do poder político na nossa cultura. Isto é, o alcance do debate e a seriedade que requer o exame da sua condução.

Facilmente se imagina que estas dezenas de sociedades «arcaicas» nada possuem em comum para além precisamente da determinação do seu arcaísmo, determinação negativa, como o indica Lapierre, estabelecida pela ausência de escrita e pela economia dita de subsistência. As sociedades arcaicas podem portanto diferir profundamente entre si, nenhuma se assemelha de facto a outra e estamos longe da débil repetição que tornaria iguais todos os Selvagens. É portanto necessário

introduzir um mínimo de ordem nesta multiplicidade a fim de permitir a comparação entre as unidades que a compõem, e esta é a razão que leva Lapierre, aceitando quase inteiramente as clássicas classificações propostas pela antropologia anglo-saxónica relativamente a África, a imaginar cinco grandes tipos «partindo das sociedades arcaicas nas quais o poder político se encontra mais desenvolvido até chegar finalmente às que apresentam... uma quase ausência deste, e até um vazio absoluto de poder propriamente político» (pág. 229). Ordenam-se portanto as culturas primitivas numa tipologia fundada, em suma, sobre a maior ou menor «quantidade» de poder político que cada uma de entre elas oferece à observação, podendo esta quantidade de poder tender para o zero, «...certos grupos humanos, em condições de vida determinadas que lhes permitiam subsistir em pequenas 'sociedades fechadas', puderam passar sem poder político» (pág. 525).

Reflictamos na própria natureza desta classificação. Qual é o seu critério? Como se define aquilo que, presente em maior ou menor quantidade, permite assinalar tal lugar a tal sociedade? Ou, noutros termos, que se entende, mesmo que a título provisório, por poder político? A questão é, admitir-se-á, de importância já que, no intervalo que se supõe separar sociedades sem poder e sociedades com poder, se deveriam evidenciar simultaneamente a essência do poder e o seu fundamento. Ora, não se fica com a impressão, seguindo as análises, minuciosas no entanto, de Lapierre, de assistir a uma ruptura, a uma descontinuidade, a um salto radical que, arrancando os grupos humanos à sua estagnação prepolítica, os transformaria em sociedade civil. Deveremos portanto concluir que entre as sociedades de signo + e as sociedades de signo – a passagem é progressiva, contínua e da ordem da quantidade? Se assim é, a própria possibilidade de classificar as sociedades desaparece, pois entre os dois extremos — sociedades com Estado e sociedades sem poder — figurará a infinidade de graus intermediários, definindo no limite cada sociedade particular como uma classe do sistema. Este é, de resto, o destino de

qualquer projecto taxinómico desta espécie, à medida que se aprofunda o conhecimento das sociedades arcaicas e que, em consequência, melhor se desvendam as suas diferenças. Por conseguinte, tanto num caso como noutro, na hipótese da descontinuidade entre não-poder e poder ou na da continuidade, parece correcto pensar que nenhuma classificação das sociedades empíricas nos pode esclarecer nem sobre a natureza do poder político nem sobre as circunstâncias do seu advento, e que o enigma persiste no seu mistério.

«O poder realiza-se numa relação social característica: comando-obediência» (pág. 44). Daqui resulta que as sociedades onde não se observa esta relação essencial são sociedades sem poder. Voltaremos a este assunto. O que convém desde já revelar é o tradicionalismo desta concepção que exprime com bastante fidelidade o espírito da investigação etnológica: a certeza nunca posta em dúvida de que o poder político existe unicamente numa relação que se resolve, em definitivo, numa relação de coerção. De modo que, sobre este ponto, entre Nietzsche, Max Weber (o poder do Estado como monopólio do uso legítimo da violência) ou a etnologia contemporânea, o parentesco é mais íntimo do que parece, e as linguagens diferem pouco, pois partem dum mesmo princípio: a verdade e o ser do poder consistem na violência e não se pode pensar no poder sem o seu predicado, a violência. Talvez seja efectivamente assim, e nesse caso a etnologia não é rigorosamente culpada de aceitar sem discussão aquilo que o Ocidente pensa desde sempre. Mas, precisamente, é necessário que nos asseguremos disso e verifiquemos sobre o próprio terreno — o das sociedades arcaicas — se quando não existe coerção ou violência deixamos de poder falar de poder.

Que acontece com os Índios da América? Sabe-se que à excepção das altas culturas do México, da América Central e dos Andes, todas as sociedades índias são arcaicas: ignoram a escrita e «subsistem», do ponto de vista económico. Por outro lado, todas, ou quase todas, são dirigidas por líderes, chefes e, característica decisiva digna de reter a atenção, nenhum

destes caciques possui «poder». Encontramo-nos portanto confrontados com um enorme conjunto de sociedades onde os detentores do que noutro lado se designaria por poder estão de facto sem poder, onde o político se determina como campo fora de toda a coerção e de toda a violência, fora de toda a subordinação hierárquica, onde, numa palavra, não se processa nenhuma relação de comando-obediência. É esta a grande diferença do mundo índio e o que permite falar das tribos americanas como dum universo homogéneo, apesar da extrema variedade de culturas que o habitam. Portanto e de acordo com o critério retido por Lapierre, o Novo Mundo cairia na sua quase-totalidade no campo prepolítico, quer dizer, no último grupo da sua tipologia, aquele que engloba as sociedades onde «o poder político tende para o zero». No entanto nada se passa assim, já que exemplos americanos pontuam a classificação em causa, que sociedades índias são incluídas em todos os tipos e que poucas de entre elas pertencem justamente ao último tipo que as deveria normalmente agrupar a todas. Existe aí algum mal-entendido, porque das duas uma: ou bem que encontramos em certas sociedades chefias não impotentes, quer dizer, chefes que, dando uma ordem, a vêem executada, ou então isso não existe. Ora a experiência directa no terreno, as monografias dos investigadores e as mais antigas crónicas não permitem dúvida alguma a este respeito: se alguma coisa há de totalmente estranho a um Índio, é a ideia de dar uma ordem ou de ter que obedecer, salvo em circunstâncias muito especiais como durante uma expedição guerreira. Como figuram neste caso os Iroqueses no primeiro tipo, ao lado das realezas africanas? Poder-se-á assemelhar o Grande Conselho da Liga dos Iroqueses a «um Estado ainda rudimentar mas já nitidamente constituído»? Pois que se «o político respeita ao funcionamento da sociedade global» (pág. 41) e se «exercer um poder, é *decidir pelo* grupo inteiro» (pág. 44), então não se pode afirmar que os cinquenta sachems que compunham o Grande Conselho iroquês formavam um Estado: a Liga não era uma sociedade global, mas uma aliança política de cinco sociedades globais que eram as cinco tribos iroquesas. A questão do poder entre os Iroqueses deve portanto pôr-se, não ao nível da Liga, mas ao nível das tribos: e a esse nível, não haja dúvidas, os sachems não estavam certamente mais investidos de poder do que o resto dos chefes índios. As tipologias britânicas das sociedades africanas são talvez pertinentes para o continente negro; não podem servir de modelo para a América dado que, reincidamos neste ponto, entre o sachem iroquês e o líder do mais pequeno bando nómada não existe diferença de natureza. Indiquemos por outro lado que se a confederação iroquesa suscita, a justo título, o interesse dos especialistas, houve noutros lados ensaios, menos notáveis porque descontínuos, de ligas tribais, nomeadamente entre os Tupi-Guarani do Brasil e do Paraguai.

As observações acima expostas quereriam problematizar a forma tradicional da problemática do poder: não é evidente para nós que coerção e subordinação constituam a essência do poder político *em toda a parte e em todo o sempre*. De tal modo que se abre uma alternativa: ou o conceito clássico de poder é adequado à realidade que ele pensa, e nesse caso é necessário apontar-lhe o não-poder, justamente onde foi assinalado; ou ele não é adequado, e então é necessário abandoná-lo ou transformá-lo. Mas convém que antes disso nos interroguemos sobre a atitude mental que permite elaborar uma tal concepção. E, nessa perspectiva, o próprio vocabulário da etnologia é susceptível de nos indicar o caminho.

Consideremos antes do mais os critérios do arcaísmo: ausência de escrita e economia de subsistência. Nada há a dizer sobre o primeiro, pois trata-se de um dado factual: uma sociedade ou conhece a escrita ou não a conhece. A pertinência do segundo parece pelo contrário menos segura. Com efeito, o que é «subsistir»? É viver na fragilidade permanente do equilíbrio entre as necessidades alimentares e os meios de as satisfazer. Uma sociedade de economia de subsistência é aquela que consegue alimentar os seus membros apenas o estritamente necessário, e que se encontra assim à mercê do mínimo

acidental natural (seca, inundação, etc.), já que a diminuição dos recursos se traduziria mecanicamente pela impossibilidade de alimentar toda a gente. Ou, noutros termos, as sociedades arcaicas não vivem, mas sobrevivem, a sua existência é um combate interminável contra a fome, pois são *incapazes de produzir excedentes,* por carência tecnológica e também cultural. Não há nada mais obstinado do que esta visão da sociedade primitiva, e ao mesmo tempo nada mais falso. Se se pôde falar recentemente dos grupos de caçadores-colectores paleolíticos como «primeiras sociedades de abundância»[2], o que não será dos agricultores «neolíticos»[3]? Não nos podemos alongar aqui sobre esta questão de importância decisiva para a etnologia. Indiquemos somente que um grande número destas sociedades arcaicas «com economia de subsistência», na América do Sul por exemplo, produziam uma quantidade de *excedente* alimentar por vezes *equivalente* ao necessário ao consumo anual da comunidade: produção portanto capaz de satisfazer duplamente as necessidades, ou de alimentar uma população duas vezes mais importante. Isto não significa evidentemente que as sociedades arcaicas não são arcaicas; trata-se simplesmente de mostrar a fatuidade «científica» do conceito de economia de subsistência, que traduz muito mais as atitudes e hábitos dos observadores ocidentais face às sociedades primitivas do que a realidade económica sobre a qual repousam estas culturas. Não foi, em todo o caso, pelo facto de a sua economia ser de subsistência que as sociedades arcaicas «sobreviveram em estado de extremo subdesenvolvimento até aos nossos dias» (pág. 225). Parece-nos mesmo que, nestes termos, é antes o proletariado europeu do século XIX, iletrado e subalimentado, que seria conveniente qualificar como arcaico. Na realidade, a ideia de economia de subsistência remonta ao campo ideológico do Ocidente moderno, e não ao arsenal conceptual duma ciência. E é paradoxal ver a própria etnologia ser vítima duma mistificação tão grosseira, e tanto mais perigosa quanto contribuiu para orientar a estratégia das nações industriais relativamente ao mundo dito subdesenvolvido.

[2] M. Shalins, «A primeira sociedade de abundância», **Les Temps Modernes**, Outubro 1968.

[3] Sobre os problemas que uma definição do neolítico coloca, ver o último capítulo.

Mas, objectar-se-á, tudo isto tem pouco a ver com o problema do poder político. Pelo contrário: a mesma perspectiva que leva a falar dos primitivos como «homens vivendo dificilmente em economia de subsistência, em estado de subdesenvolvimento técnico...» (pág. 319) determina também o sentido e o valor do discurso familiar sobre o político e o poder. Familiar pelo facto de, desde sempre, o encontro entre o Ocidente e os Selvagens ter sido a ocasião de repetir sobre eles o mesmo discurso. Testemunha-o, por exemplo, o que diziam os primeiros descobridores europeus do Brasil a propósito dos Índios Tupinamba: «Gentes sem fé, sem lei, sem rei». Os seus *mburuvicha,* os seus chefes, não gozavam com efeito de nenhum «poder». Que poderia haver de mais estranho para os que chegavam de sociedades onde a autoridade culminava nas monarquias absolutas de França, de Portugal ou de Espanha? Vinham encontrar bárbaros que não viviam em sociedade policiada. A inquietação e a irritação de se encontrarem na presença do anormal desapareciam pelo contrário no México de Moctezuma ou no Peru dos Incas. Aí os conquistadores respiravam uma atmosfera habitual, para eles a mais tónica das atmosferas, a das hierarquias, da coerção, numa palavra, do verdadeiro poder. Ora, observa-se uma admirável continuidade entre este discurso sem variações, ingénuo, poder-se-ia dizer selvagem, e o dos sábios ou investigadores modernos. O juízo é o mesmo se for enunciado em termos mais delicados, e encontramos sob a pena de Lapierre numerosas expressões conformes à observação mais corrente do poder político nas sociedades primitivas. Exemplos: «os *'chefes' Trebriandeses ou Tikopianos* não detêm um poder social e um poder económico muito desenvolvidos, contrastando com um poder propriamente político muito *embrionário*?» (pág. 284). Ou ainda: «Nenhum povo

nilótico *se pôde elevar* ao nível das organizações políticas centralizadas dos grandes reinos bantos» (pág. 365). E ainda: «A sociedade lobi *não pôde* dar-se uma organização política» (pág. 435, nota 134) [4]. Que significa de facto este tipo de vocabulário onde os termos embrionário, nascente, pouco desenvolvido, aparecem muito frequentemente? Não se trata evidentemente da nossa parte de declarar guerra a um autor, pois sabemos bem quanto esta linguagem é própria da antropologia. Tentamos aceder ao que se poderia chamar a arqueologia desta linguagem e do saber que crê através dela dar-se a ver, e perguntamo-nos: que é que esta linguagem diz exactamente e a partir de que lugar diz aquilo que diz?

Constatamos que a ideia de economia de subsistência queria ser um julgamento de facto, mas envolve ao mesmo tempo um julgamento de valor sobre as sociedades assim qualificadas: avaliação que destrói imediatamente a objectividade que para si reclama. O mesmo preconceito — pois, em última análise, é de um preconceito que se trata — perverte e vota ao falhanço o esforço para julgar o poder político nessas mesmas sociedades. Sabendo que o modelo ao qual é relacionado e a unidade que o mede são *antecipadamente* constituídos pela ideia do poder tal como foi desenvolvida e formada pela civilização ocidental. A nossa cultura, desde as suas origens, pensa o poder político em termos de relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência. Qualquer forma, real ou possível, de poder é por conseguinte redutível a esta relação privilegiada que exprime *a priori* a sua essência. Se a redução não é possível, é porque nos encontramos aquem do político: a ausência da relação comando-obediência acarreta *ipsofacto* a ausência do poder político. Existem não apenas sociedades sem Estado, como ainda sociedades sem poder. Desde há muito reconhecemos o adversário sempre desperto, o obstáculo constantemente presente na investigação antropológica, o *etnocentrismo* que mediatiza todo o olhar sobre as diferenças

[4] O sublinhado é nosso.

para as *identificar* e finalmente as abolir. Existe uma espécie de ritual etnológico que consiste em denunciar vigorosamente os riscos desta atitude: a intenção é louvável, mas nem sempre impede os etnólogos de a ela sucumbirem por sua vez, mais ou menos tranquilamente, mais ou menos distraidamente. Evidentemente que o etnocentrismo é, como muito justamente o sublinha Lapierre, a coisa mais bem partilhada do mundo: toda a cultura é, poder-se-ia dizer por definição, etnocentrista na sua relação narcísica consigo própria. Não obstante, uma diferença considerável separa o etnocentrismo ocidental do seu homólogo «primitivo»; o selvagem de qualquer tribo índia ou australiana considera a sua cultura superior a todas as outras sem se preocupar em assegurar sobre elas um discurso científico, enquanto que a etnologia pretende situar-se duma só vez no elemento da universalidade sem se dar conta de que permanece em muitos pontos solidamente instalada na sua particularidade, e que o seu pseudo-discurso científico se degrada rapidamente em ideologia. (Isto reduz à sua justa medida algumas afirmações afectadas sobre a civilização ocidental como único lugar capaz de produzir etnólogos). Decidir que certas culturas são desprovidas de poder político porque nada oferecem de comparável ao que a nossa apresenta não é uma proposta científica: antes denota, no fim de contas, uma pobreza evidente do conceito.

O etnocentrismo não é portanto um ilusório entrave à reflexão e as suas implicações são de maiores consequências do que poderíamos supor. Não pode deixar subsistir as diferenças cada uma por si na sua neutralidade, mas quer compreendê-las como diferenças determinadas a partir do que lhe é mais familiar, o poder tal como é experimentado e pensado na cultura do Ocidente. O evolucionismo, velho compadre do etnocentrismo, não está longe. A diligência a este nível é dupla: primeiramente recensear as sociedades segundo a maior ou menor proximidade a que o seu tipo de poder está relativamente ao nosso; afirmar em seguida explicitamente (como ontem) ou implicitamente (como hoje) uma *continuidade* entre

todas estas diversas formas de poder. Por ter, a seguir a Lowie, abandonado como ingénuas as doutrinas de Morgan ou Engels, a antropologia já não pode (pelo menos no que se refere à questão do político) exprimir-se em termos *sociológicos*. Mas como, por outro lado, a tentação de continuar a pensar segundo o mesmo esquema é demasiado forte, existe o recurso a metáforas *biológicas*. Donde o vocabulário anteriormente salientado: embrionário, nascente, pouco desenvolvido, etc. Há aproximadamente meio-século, o modelo perfeito que todas as culturas, através da história, tentavam realizar, era o adulto ocidental são de espírito e letrado (se possível doutor em ciências físicas). Isto pensa-se ainda hoje, sem dúvida, mas já não se diz. No entanto, se pelo seu lado a linguagem mudou, o discurso permaneceu o mesmo. O que é um poder embrionário senão o que poderia e deveria *desenvolver-se* até atingir o estado adulto? E qual é esse estado adulto de que se descobrem, aqui e ali, as premissas embrionárias? É, bem entendido, o poder a que o etnólogo está acostumado, o da cultura que produz etnólogos, o Ocidente. E porque se encontram sempre votados à desgraça estes fetos culturais do poder? Qual a razão por que as sociedades que os concebem abortam regularmente? Esta fraqueza congénita é facilmente explicável pelo seu arcaísmo, pelo seu subdesenvolvimento, pelo simples facto de elas não serem o Ocidente. As sociedades arcaicas seriam assim axolotles * sociológicos incapazes de aceder, sem ajuda exterior, ao estado adulto normal.

O biologismo da expressão não é evidentemente mais que a máscara furtiva da velha convicção ocidental, de facto muitas vezes partilhada pela etnologia, ou pelo menos por numerosos dos seus praticantes, de que a história possui um sentido único, que as sociedades sem poder são a imagem do que já não somos e que a nossa cultura é para elas a imagem do que é necessário ser. E não apenas o nosso sistema de poder

* Axolotles: formas larvares de batráquios urodelos anfíbios do género amblístomo, originários do México (NdT).

é considerado como o melhor, como se chega mesmo ao ponto de atribuir às sociedades arcaicas uma certeza análoga. Porque dizer que «nenhum povo nilótico se pode elevar ao nível da organização política centralizada dos grandes reinos bantos» ou que «a sociedade lobi não conseguiu dar-se uma organização política», é num certo sentido afirmar acerca destes povos o esforço para se darem um *verdadeiro* poder político. Que sentido teria dizer que os Índios Sioux não conseguiram realizar o que haviam atingido os Aztecas, ou que os Bororo foram incapazes de se elevar ao nível político dos Incas? A arqueologia da linguagem antropológica conduzir-nos-ia, e sem que fosse necessário perfurar um solo na realidade bem pouco espesso, a pôr a nu um parentesco secreto entre a ideologia e a etnologia, votada esta, se não estivermos atentos, a mergulhar no mesmo pântano lamacento da sociologia e da psicologia. Será possível uma antropologia política? Poder-se-ia duvidar, se fossemos a considerar a maré sempre crescente da literatura consagrada ao problema do poder. O que sobretudo chama a atenção é constatar nela a dissolução gradual do político que, não se descobrindo onde se esperava justamente encontrá-lo, se crê assinalar em todos os níveis das sociedades arcaicas. Tudo cabe então no campo do político, todos os sub-grupos e unidades (grupos de parentesco, classes de idade, unidades de produção, etc.) que constituem uma sociedade são investidos, a propósito de tudo e de nada, duma significação política, a qual acaba por recobrir todo o espaço do social e perder, em consequência, a sua especificidade. Pois que, se o político existe em todo o lado, ele não existe em parte alguma. É caso de resto para nos perguntarmos se não é precisamente *isso* que se procura dizer: que as sociedades arcaicas não são verdadeiras sociedades, já que não são sociedades políticas. Resumindo, seríamos levados a decretar que o poder político não é pensável, uma vez que é aniquilado no próprio acto de o captar. Nada impede no entanto de supor que a etnologia não se coloca senão os problemas que pode resolver. É

preciso então que nos perguntemos: em que condições o poder político é pensável? Se a antropologia faz finca-pé é porque se encontra no fundo num impasse, torna-se portanto necessário tomar outra via. O caminho pelo qual ela se extravia é o mais fácil, o que podemos seguir cegamente, o que indica o nosso próprio mundo cultural, não pelo facto de se desdobrar no universal, mas antes por se revelar tão particular como qualquer outro. A condição é renunciar *asceticamente,* diremos nós, à concepção *exótica* do mundo arcaico, concepção que, em última análise, determina massivamente o discurso pretensamente científico sobre este mundo. A condição será neste caso a decisão de tomar finalmente *a sério* o homem das sociedades primitivas, sob todos os seus aspectos e em todas as suas dimensões: também sob o ângulo do político, mesmo e sobretudo se este se realiza nas sociedades arcaicas como negação daquilo que é no mundo ocidental. É preciso aceitar a ideia de que negação não significa o nada, e que quando o espelho não nos devolve a nossa imagem isso não prova que nada haja para olhar. Mais simplesmente: da mesma maneira que a nossa cultura acabou por reconhecer que o homem primitivo não é uma criança, mas, individualmente, um adulto, poderá também ela progredir um pouco se lhe reconhecer uma equivalente maturidade colectiva.

Os povos sem escrita não são portanto menos adultos que as sociedades letradas. A sua história é tão profunda como a nossa e, a menos que seja por racismo, não há razão alguma para os julgar incapazes de reflectir na sua própria experiência e de inventar para os seus problemas as soluções apropriadas. Eis porque não poderíamos contentar-nos em enunciar que nas sociedades onde não se observa a relação de comando-obediência (quer dizer, nas sociedades sem poder político), a vida do grupo como projecto colectivo se mantém por meio do *controle social imediato,* imediatamente qualificado de *apolítico.* Que se entende ao certo por isto? Qual é o referente *político* que permite, por oposição, falar de apolítico? Mas, justamente, não há político visto tratar-se de

sociedades sem poder: como se pode então falar de apolítica? Ou bem que o político está presente, mesmo nestas sociedades, ou então a expressão de controle social imediato apolítico é em si contraditória e de qualquer maneira tautológica: que nos ensina ela, com efeito, relativamente às sociedades às quais a aplicamos? E que rigor possui a explicação de Lowie, por exemplo, segundo a qual, nas sociedades sem poder político, existe «um poder não oficial da opinião pública»? Se tudo é político, nada o é, dizíamos; mas se em algum lado existe o apolítico, é porque num outro lugar o político se manifesta! Em última análise, uma sociedade apolítica não teria sequer o seu lugar na esfera da cultura, mas deveria estar colocada a par das sociedades animais regidas pelas relações naturais de dominação-submissão.

Talvez se seja confrontado aí com a barreira que se põe à reflexão clássica sobre o poder: é impossível pensar o apolítico sem o político, o controle social imediato sem a mediação, numa palavra *a sociedade sem o poder.* O obstáculo epistemológico que a «politicologia» não soube até aqui ultrapassar, julgamos detectá-lo no etnocentrismo cultural do pensamento ocidental, ele próprio ligado a uma visão exótica das sociedades não ocidentais. Se nos obstinarmos em reflectir sobre o poder partindo da certeza de que a sua forma verdadeira se encontra realizada na nossa cultura, se persistirmos em fazer desta forma o molde de todas as outras, inclusivamente o seu *telos,* então seguramente renunciaremos à coerência dos discursos e deixarmos que a ciência se degrade em opinião. A ciência do homem não é talvez necessária. Mas a partir do momento em que a queremos constituir e articular o discurso etnológico, então convém mostrar um pouco de respeito pelas culturas arcaicas, e interrogarmo-nos sobre a validade de categorias como as de economia de subsistência ou de controle social imediato. A não ser efectuado este trabalho crítico, expomo-nos desde logo a deixar escapar o real sociológico, e em seguida a desviarmo-nos da própria descrição empírica: chegamos assim, segundo as sociedades ou segundo a fantasia dos

seus observadores, a encontrar o político por todo o lado ou a não o encontrar em lado nenhum.

O exemplo anteriormente evocado das sociedades índias da América ilustra perfeitamente, estamos em crer, a impossibilidade efectiva de falar de sociedades sem poder político. Não é este o lugar próprio para definir o estatuto do político neste tipo de culturas. Limitar-nos-emos a recusar a evidência etnocentrista segundo a qual o limite do poder é a coerção, para além ou para aquém da qual nada mais haveria; que o poder existe de facto (não somente na América mas em muitas outras culturas primitivas) totalmente separado da violência e exterior a toda a hierarquia; que, por conseguinte, todas as sociedades, arcaicas ou não, são políticas, mesmo se o político se diz em sentidos múltiplos, mesmo se esse sentido não é imediatamente decifrável e se é necessário desvendar o enigma de um poder «impotente». Isto leva-nos a dizer que:

1) Não se pode repartir as sociedades em dois grupos: sociedades de poder e sociedades sem poder. Julgamos, pelo contrário (em toda a conformidade com os dados da etnografia) que o poder político é *universal*, imanente ao social (quer o social seja determinado pelos «laços de sangue» quer pelas classes sociais), mas que se realiza com base em dois modelos principais: poder coercivo, poder não coercivo.

2) O poder político como coerção (ou como relação de comando-obediência) não é *o* modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente um *caso particular*, uma realização concreta do poder político em certas culturas, como a ocidental (que não é a única, naturalmente). Não há portanto razão científica alguma em privilegiar esta modalidade particular do poder para dela fazer o ponto de referência e o princípio de explicação doutras modalidades diferentes.

3) Mesmo nas sociedades onde está ausente a instituição política (por exemplo, onde não existem chefes), *mesmo aí* o político está presente, mesmo aí se põe a questão do poder: não no sentido enganador que incitaria a querer dar conta de uma ausência impossível, mas pelo contrário no sentido pelo

qual, talvez misteriosamente, *alguma coisa existe na ausência*. Se o poder político não é uma necessidade inerente à natureza humana, ao homem como ser natural (e aqui Nietzsche engana-se), ele é em contrapartida uma necessidade inerente à vida social. Pode pensar-se o político sem a violência, não se pode pensar o social sem o político: noutros termos, não existem sociedades sem poder. É por isso que, duma certa maneira, poderíamos retomar por nossa conta a fórmula de B. de Jouvenel, «A autoridade surgiu-nos como criadora do laço social», e ao mesmo tempo subscrever absolutamente a crítica que dela faz Lapierre. Pois se, como o pensamos, o político se encontra no coração do social, não é certamente no sentido em que o encara o senhor de Jouvenel, para quem o campo do político se reduz aparentemente ao «ascendente pessoal» das personalidades fortes. Não se poderia ser mais ingenuamente (mas tratar-se-á realmente de ingenuidade?) etnocentrista.

As observações anteriores abrem a perspectiva na qual se pode situar a tese do senhor Lapierre cuja exposição ocupa a quarta parte da obra: «O poder político deriva da inovação social» (pág. 529), e ainda: «O poder político desenvolve-se tanto mais quanto a inovação social é mais importante, o seu ritmo mais intenso, o seu alcance mais alargado» (pág. 621). A demonstração, apoiada em numerosos exemplos, parece-nos rigorosa e convincente e nada mais podemos fazer do que afirmar a nossa concordância com as análises e as conclusões do autor. Com uma restrição, no entanto: é que o poder político de que aqui se trata, aquele que provém da inovação social, é o poder que, pelo nosso lado, designamos como coercivo. Queremos com isto dizer que a tese do senhor Lapierre visa as sociedades onde se manifestam as relações de comando-obediência, mas não as outras: que, por exemplo, não se pode evidentemente falar das sociedades índias como sociedades onde o poder político provém da inovação social. Noutros termos, a inovação social é talvez o fundamento do poder político coercivo, mas não é certamente o fundamento do poder político não coercivo, a menos que se decida (o que é impossível) que

não há poder que não seja coercivo. O alcance da tese do senhor Lapierre está limitado a um certo tipo de sociedade, a uma modalidade particular do poder político, já que significa implicitamente que onde não há inovação social o poder político não existe. Ela traz-nos, não obstante, um ensinamento precioso: a saber, que o poder político como coerção ou como violência é a marca das sociedades *históricas*, quer dizer, das sociedades que trazem consigo a causa da inovação, da mudança, da historicidade. E poderíamos assim dispor as diversas sociedades segundo um novo eixo: as sociedades de poder político não coercivo são as sociedades sem história, as sociedades de poder político coercivo são as sociedades históricas. Disposição bem diferente daquela que implica a reflexão actual sobre o poder, que identifica sociedades sem poder e sociedades sem história.

É portanto da coerção e não do político que a inovação é o fundamento. Daqui resulta que o trabalho de Lapierre não realize senão metade do programa, visto não ter respondido à questão do fundamento do poder não coercivo. Questão que se enuncia mais sucintamente e de forma mais virulenta: porque existe poder político? Porque há poder político em vez de coisa nenhuma? Não pretendemos trazer a resposta, quisemos apenas dizer porque é que as respostas anteriores não são satisfatórias e em que condições uma resposta justa é possível. Trata-se em suma de definir a tarefa de uma antropologia política geral, e não mais regional, tarefa que se divide em duas grandes interrogações:

1) O que é o poder político? Quer dizer: o que é a sociedade?

2) Como e porquê se passa do poder político não coercivo ao poder político coercivo? Quer dizer: o que é a história?

Limitar-nos-emos a constatar que Marx e Engels, apesar da sua grande cultura etnológica, nunca conduziram a sua reflexão neste sentido, mesmo supondo que tenham formulado correctamente a questão. Lapierre nota que «a verdade do marxismo é que não haveria poder político se não houvesse

conflitos entre as forças sociais». É uma verdade sem dúvida, mas válida unicamente para as sociedades em que forças sociais estão em conflito. Que não se pode compreender o poder como violência (e a sua forma última: o Estado centralizado) sem o conflito social, é indiscutível. Mas que se passa nas sociedades sem conflito, naquelas onde reina o «comunismo primitivo»? E poderá o marxismo dar conta (e nesse caso constituiria com efeito uma teoria universal da sociedade e da história, e portanto da antropologia) desta passagem da não-história à historicidade e da não-coerção à violência? Qual foi o primeiro motor do movimento histórico? Talvez conviesse procurá-lo precisamente naquilo que, nas sociedades arcaicas, se dissimula ao nosso olhar, *no próprio político*. Nesse caso seria necessário inverter a ideia de Durkheim (ou colocá-la no seu devido lugar) segundo a qual o poder político pressupunha a diferenciação social: não seria justamente o poder político que constitui a diferença absoluta da sociedade? Não encontraríamos por este meio a cisão radical enquanto raiz do social, o corte inaugural de todo o movimento e de toda a história, o desdobramento original como matriz de todas as diferenças?

É de uma revolução copérnica que se trata. No sentido em que, até agora, e sob certos aspectos, a etnologia deixou as culturas primitivas rodar em torno da civilização ocidental, num movimento centrípeto, poder-se-ia dizer. Que uma inversão completa das perspectivas seja necessária (contanto que estejamos realmente empenhados em enunciar sobre as sociedades arcaicas um discurso adequado ao seu ser e não ao ser da nossa), é o que nos parece demonstrar amplamente a antropologia política. Ela confronta-se com um limite, que é menos o das sociedades primitivas do que aquele que traz consigo própria, a própria limitação do Ocidente do qual ela exibe a marca ainda gravada em si. Para escapar à atracção da sua terra natal e se elevar à verdadeira liberdade de pensamento, para se arrancar à evidência natural onde continua a chafurdar, a reflexão sobre o poder deve operar a conversão

«heliocêntrica»: com isso ela beneficiará talvez de uma melhor compreensão do mundo dos outros e, por conseguinte, do nosso. O caminho da sua conversão é-lhe de resto indicado por um pensamento do nosso tempo que soube tomar a sério o dos Selvagens: a obra de Claude Lévi-Strauss prova-nos a rectidão da diligência pela amplitude (talvez ainda insuspeitada) das suas conquistas, e convida-nos a ir mais longe. É tempo de mudar de sol e de se pôr em movimento.

Lapierre inicia o seu trabalho denunciando a justo título uma pretensão comum às ciências humanas, que julgam assegurar o seu estatuto científico rompendo todos os laços com aquilo a que elas chamam a filosofia. E, de facto, tal referência não é necessária para descrever cabeças ou sistemas de parentesco. Mas trata-se antes de uma outra coisa, e é de temer que, sob o nome de filosofia, seja muito simplesmente o próprio *pensamento* que se procura abandonar. Deve-se então dizer que ciência e pensamento se excluem mutuamente, e que a ciência se edifica a partir do não-pensado, ou mesmo do antipensado? As tolices, por vezes tímidas e hesitantes, por vezes decididas, que por todos os lados proferem os militantes da «ciência» parecem ir neste sentido. Mas neste caso é necessário saber reconhecer ao que conduz esta vocação frenética para o antipensamento: sob a capa da «ciência», de servilismos epigonais ou de empreendimentos menos ingénuos, ela leva directamente ao obscurantismo.

Ruminação triste que afasta de todo o saber e de toda a jovialidade: sendo menos fatigante descer do que subir, não será, no entanto, mais eficaz e leal o pensamento que se instala *nas vertentes mais abruptas* *?

* Estudo inicialmente publicado na revista **Critique** (n.º 270, Nov. 1969).

CAPÍTULO II

TROCA E PODER: FILOSOFIA DA CHEFIA ÍNDIA

A teoria etnológica oscila, deste modo, entre duas ideias, opostas e no entanto complementares, do poder político: segunda uma, as sociedades primitivas são, no limite, desprovidas na sua maior parte de qualquer forma real de organização política; a ausência de um orgão aparente e efectivo do poder conduziu a que se recusasse a própria função desse poder a essas sociedades, a partir daí consideradas como tendo estagnado num estádio histórico prepolítico ou anárquico. Para a segunda, pelo contrário, uma minoria de entre as sociedades primitivas ultrapassou a anarquia primordial para aceder a esse modo de ser, que é o único autenticamente humano, do grupo: a instituição política; mas então vê-se o «defeito», que caracterizava a massa das sociedades, converter-se aqui em «excesso», e a instituição perverter-se em despotismo ou tirania. Tudo se passa portanto, como se as sociedades primitivas se encontrassem colocadas perante uma alternativa: ou a falta da instituição e o seu horizonte anárquico, ou, então, o excesso dessa mesma instituição e o seu destino despótico. Mas esta alternativa constitui de facto um dilema, porque, para aquém ou para além da verdadeira condição política, é sempre esta última que escapa ao homem primitivo. E é justamente na certeza do falhanço quase fatal a que eram ingenuamente condenados os não-ocidentais pela etnologia nas-

cente que se detecta essa complementaridade dos dois extremos, acordados cada um pelo seu lado, um por excesso, outro por defeito, em negar a «justa medida» do poder político.

A América do Sul oferece a este respeito uma ilustração marcada dessa tendência para inscrever as sociedades primitivas no quadro dessa macrotipologia dualista: ao separatismo anárquico da maioria das sociedades índias, opõe-se a massividade da organização inca, «império totalitário do passado». De facto, a considerá-las segundo a sua organização política, é essencialmente pelo sentido da democracia e pelo gosto da igualdade que se distinguem a maior parte das sociedades índias da América. Os primeiros viajantes do Brasil e os etnógrafos que se lhes seguiram por muitas vezes o sublinharam: o atributo mais notável do chefe índio consiste na sua carência quase completa de autoridade; a função política parece ser, no seio dessas populações, só muito tenuemente diferenciada. Apesar da sua dispersão e insuficiência, a documentação que possuímos vem confirmar essa viva impressão de democracia a que foram sensíveis todos os americanistas. De entre a enorme massa das tribos recenseadas na América do Sul, a autoridade da chefia não foi explicitamente atestada senão no caso de alguns grupos, tais como os Taino das ilhas, os Caquetio, os Jirajira, ou os Otomac. Mas convém notar que estes grupos, quase todos Arawak, estão localizados no noroeste da América do Sul, e que a sua organização social apresenta uma nítida estratificação em castas: não se encontra este último traço senão entre as tribos Guaycuru e Arawak (Guana) do Chaco. Pode-se além disso supor que as sociedades do noroeste estão ligadas a uma tradição cultural mais próxima da civilização Chibcha e da área andina do que das culturas ditas da Floresta Tropical. Portanto é sobretudo a ausência de estratificação social e de autoridade do poder que se deve reter como traço pertinente da organização política do maior número das sociedades índias: algumas de entre elas, como os Ona e os Yahgan da Terra de Fogo, não possuem

sequer a instituição da chefia; e diz-se dos Jivaro que a sua língua não possuía termo algum para designar o chefe.

Para um espírito formado por culturas em que o poder político é dotado de poderio efectivo, o estatuto particular da chefia americana impõe-se portanto como sendo de natureza paradoxal; o que é pois esse poder privado dos meios de se exercer? Através de quê se define o chefe, uma vez que a autoridade lhe falta? E imediatamente nos sentiríamos inclinados, cedendo às tentações de um evolucionismo mais ou menos consciente, a concluir por um carácter epifenomenal do poder político nessas sociedades, cujo arcaísmo impediria a invenção de uma autêntica forma política. Resolver assim o problema só pode conduzir no entanto a ter de recolocá-lo de uma maneira diferente: onde vai buscar uma tal instituição sem «substância» a força para subsistir? Já que o que se trata de compreender é bizarra persistência de um «poder» praticamente impotente, de uma chefia sem autoridade, de uma função que funciona no vazio.

Num texto de 1948, R. Lowie, analisando os traços distintivos do tipo de chefe acima evocado, a que chamou *titular chief*, isola três propriedades essenciais do líder índio, cuja recorrência ao longo das duas Américas permite tomar como condição necessária do poder nessas regiões:

1.° — O chefe é um «fazedor de paz»; é a instância moderadora do grupo, tal como o atesta a divisão frequente do poder em civil e militar.

2.° — Tem de ser generoso com os seus bens, e não pode permitir-se, sob pena de se desautorizar, repelir os incessantes pedidos dos seus «administrados».

3.° — Apenas um bom orador pode aceder à chefia.

Este esquema da tripla qualificação necessária ao detentor da função política é evidentemente tão pertinente para as sociedades sul- como norte-americanas. Com efeito, é antes do mais notável o facto de as atribuições da chefia serem muito opostas em tempo de guerra e em tempo de paz, e que com muita frequência a direcção do grupo seja assumida por dois

indivíduos diferentes, como por exemplo entre os Cubeo, ou nas tribos do Orenoco: existe um poder civil e um poder militar. Durante a expedição guerreira, o chefe dispõe de um poder considerável, por vezes mesmo absoluto, sobre o conjunto dos guerreiros. Mas, uma vez refeita a paz, o chefe de guerra perde todo o seu poderio. Portanto, o modelo do poder coercivo não é aceite senão em casos excepcionais, quando o grupo se vê confrontado com uma ameaça exterior. Mas a conjunção do poder e da coerção cessa assim que o grupo passa a estar em relação apenas consigo mesmo. Era assim que a autoridade dos chefes tupinamba, incontestada durante as expedições guerreiras, se encontrava estreitamente submetida ao controle do conselho dos anciãos em tempo de paz. Do mesmo modo, os Jivaro não teriam chefe senão em tempo de guerra. O poder normal, civil, fundado no *consensus omnium* e não na coacção, é assim de natureza profundamente pacífica; a sua função é igualmente «pacificadora»: o chefe tem a seu cargo a manutenção da paz e da harmonia no grupo. Assim, é a ele que compete apaziguar as querelas, regular os diferendos, não pelo uso de uma força que não possui e que não lhe seria reconhecida, mas valendo-se apenas das virtudes do seu prestígio, da sua equidade e da sua palavra. Mais do que um juiz que sanciona, é um árbitro que procura reconciliar. Não é portanto surpreendente constatar que as funções judiciárias da chefia sejam tão raras: se o chefe falha a reconciliação das partes adversas, não pode impedir que o diferendo se transforme em hostilização mútua prolongada *. E isto revela claramente a disjunção entre o poder e a coerção.

O segundo traço característico da chefia índia, a generosidade, parece ser mais do que um dever: uma servidão. Com efeito, os etnólogos notaram no seio das mais diversas

* No original, a palavra **feud**, termo inglês que designa uma hostilização mútua prolongada (be at feud with), entre duas tribos, famílias, etc., com ataques sangrentos inspirados pelo desejo de vingança de uma injúria feita anteriormente (NdT).

populações da América do Sul que essa obrigação de dar, a que o chefe está vinculado, é de facto vivida pelos índios como uma espécie de direito de o submeter a uma pilhagem permanente. E se o infeliz líder procura refrear essa fuga de presentes, todo o prestígio, todo o poder lhe são imediatamente denegados. Francis Huxley escreve a propósito dos Urubu: «O papel do chefe é ser generoso e dar tudo o que lhe pedem: em certas tribos índias pode sempre reconhecer-se o chefe pelo facto de ele possuir menos que os outros e usar os ornamentos mais pobres. O resto foi-se, em presentes» [1]. A situação é perfeitamente análoga entre os Nambikwara, descritos por Claude Lévi-Strauss: «...A generosidade desempenha um papel fundamental na determinação do grau de popularidade de que gozará o novo chefe...» [2]. Por vezes, o chefe, ultrapassado pelos repetidos pedidos, exclama: «Acabou-se! Basta de dar! Que um outro venha ser generoso em meu lugar!» [3]. É inútil multiplicar os exemplos, dado que esta relação dos Índios com o seu chefe é constante através de todo o continente (Guiana, Alto-Xingu, etc.). Avareza e poder não são compatíveis; para ser chefe, é preciso ser generoso.

Para além deste tão vivo gosto pelas posses do chefe, os Índios apreciam verdadeiramente as suas palavras: o talento oratório é ao mesmo tempo uma condição e um meio do poder político. Grande é o número das tribos cujo chefe deve quotidianamente, ora ao amanhecer ora ao crepúsculo, gratificar com um discurso edificante as suas gentes: os chefes pilaga, sherenté, tupinamba, todos os dias exortam o seu povo a viver segundo a tradição. Porque a temática do seu discurso está estreitamente ligada com a sua função de «fazedor de paz». «...O tema habitual dessas arengas é a paz, a harmonia e a honestidade, virtudes recomendadas a toda a gente da tribo» [4].

[1] F. Huxley, **Aimables Sauvages.**

[2] C. Lévi-Strauss, **La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara.**

[3] **Ibid.**

[4] **Handbook of South American Indians,** vol. V, p. 343.

Não há dúvida de que por vezes o chefe prega no deserto: os Toba do Chaco ou os Trumai do Alto-Xingu não prestam, as mais das vezes, a menor atenção ao discurso do seu líder, que fala assim no meio da indiferença generalizada. Que no entanto isto não nos oculte o amor que os Índios têm pela palavra: não era um Chiriguano que explicava o acesso de uma mulher à chefia dizendo: «O seu pai tinha-lhe ensinado a falar»?

A literatura etnográfica atesta pois claramente a presença destas três características essenciais da chefia. No entanto, a área sul-americana (à excepção das culturas andinas, de que não se irá aqui tratar) apresenta uma característica suplementar a juntar às outras três referenciadas por Lowie: quase todas essas sociedades, quaisquer que sejam o seu tipo de unidade sócio-política e a sua estatura demográfica, reconhecem a poligamia; mas, do mesmo modo, quase todas a reconhecem como sendo, as mais das vezes, privilégio exclusivo do chefe. A dimensão dos grupos varia fortemente na América do Sul, consoante o meio geográfico, o modo de aquisição dos alimentos, o nível tecnológico: um bando de nómadas guayaki ou siriono, povos sem agricultura, raras vezes conta com mais de trinta pessoas. Em contrapartida, as aldeias tupinamba ou guarani, agricultores sedentários, agrupavam por vezes mais de mil pessoas. A grande casa colectiva dos Jivaro abriga entre oitenta e trezentos residentes, e a comunidade witoto compreende cerca de cem pessoas. Por conseguinte, segundo as áreas culturais, o tamanho médio das unidades sócio-políticas pode sofrer variações consideráveis. O que é mais impressionante é constatar que a maior parte destas culturas, desde o miserável bando guayaki até à enorme aldeia tupi, reconhecem e admitem o modelo do casamento plural, aliás frequentemente sob a forma da poliginia sororal. Por conseguinte, é preciso admitir que o casamento polígino não é função de uma densidade demográfica mínima do grupo, uma vez que essa instituição é possuída pelo bando guayaki assim como pela aldeia tupi, trinta ou quarenta vezes mais

numerosa. Como se pode calcular, a poliginia, quando posta em prática no seio de uma massa populacional importante, não acarreta perturbações demasiado graves para o grupo. Mas o que dizer quando ela atinge unidades tão fracas como o são os bandos nambikwara, guayaki ou siriono? Ela não pode deixar de afectar fortemente a vida do grupo, e são por certo bem sólidas as «razões» que este invoca para ainda assim a aceitar, razões essas que importa tentar elucidar.

A este respeito é interessante interrogar o material etnográfico, apesar das suas numerosas lacunas: evidentemente, não possuímos, acerca de um grande número de tribos, mais do que algumas magras informações; em certos casos até, não se reconhece de uma tribo mais do que o nome sob o qual era designada. Parece no entanto ser possível outorgar a certas recorrências uma verosimilhança estatística. Se retivermos o montante aproximado, mas provável, de um total de cerca de duzentas etnias para toda a América do Sul, apercebemo-nos de que, sobre esse total, a informação de que podemos dispor não estabelece formalmente uma estrita monogamia para mais do que uma dezena de grupos, se tanto: é por exemplo o caso dos Palikur da Guiana, dos Apinayé e dos Timbira do grupo Gé, ou dos Yagua do norte do Amazonas. Sem conceder a estes cálculos uma exactidão que por certo não possuem, eles não deixam no entanto de ser indicativos de uma ordem de grandeza: apenas uma em cada vinte das sociedades índias pratica a monogamia rigorosa. O que quer dizer que a maior parte dos grupos reconhece a poliginia e que esta é quase continental na sua extensão.

Mas, do mesmo modo, é preciso notar que a poliginia índia está estritamente limitada a uma pequena minoria de indivíduos, quase sempre os chefes. E aliás compreende-se que não possa ser de outra maneira. Se, com efeito, se considerar que a *sex-ratio* natural, ou a relação numérica dos sexos, não poderia nunca ser suficientemente baixa para permitir a cada homem desposar mais do que uma mulher, vê-se que uma poliginia generalizada é biologicamente impossível: ela

é portanto culturalmente limitada a certos indivíduos. Esta determinação natural é confirmada pelo exame dos dados etnográficos: em 180 ou 190 tribos praticantes da poliginia, uma dezena apenas não lhe estabelece um limite; o que significa que qualquer homem adulto dessas tribos pode desposar mais do que uma mulher. São, por exemplo, os Achagua, Arawak do noroeste, os Chibcha, os Jivaro, ou os Roucouyenes, Carib da Guiana. Ora os Achagua e os Chibcha, que pertencem à área cultural conhecida por circum-Carib, comum à Venezuela e à Colômbia, eram muito diferentes do resto das populações sul-americanas; envolvidos num processo de profunda estratificação social, reduziam à escravatura os seus vizinhos menos poderosos e beneficiavam assim de uma entrada constante e importante de prisioneiras, imediatamente tomadas como esposas complementares. No que se refere aos Jivaro, era por certo a sua paixão pela guerra e pela caça de cabeças que, acarretando uma forte mortalidade dos jovens guerreiros, permitia à maior parte dos homens a prática da poliginia. Os Roucouyenes, e com eles vários outros grupos Carib da Venezuela, eram igualmente populações muito belicosas: as suas expedições militares visavam, as mais das vezes, arranjar escravos e mulheres secundárias.

Antes do mais, tudo isto nos demonstra a raridade, naturalmente determinada, da poliginia geral. Por outro lado vemos que, quando se não limita ao chefe, essa possibilidade se funda sobre determinações culturais: existência de castas, prática da escravatura, actividade guerreira. Aparentemente, estas últimas sociedades parecem mais democráticas do que as outras, dado que a poliginia deixa, nestes casos, de ser o privilégio de um único. E, de facto, parece mais funda a oposição cavada entre esse chefe iquito, possuidor de doze mulheres, e os seus homens atreitos à monogamia, do que entre o chefe achagua e os homens do seu grupo, a quem a poliginia é igualmente permitida. Lembremos no entanto que as sociedades do noroeste estavam já fortemente estratificadas e que uma aristocracia de nobres ricos detinha, através da sua própria

riqueza, o meio de ser mais políginos, por assim dizer, do que os «plebeus» menos favorecidos: o modelo do casamento por compra permitia aos homens ricos adquirir um maior número de mulheres. De modo que, entre a poliginia como privilégio do chefe e a poliginia generalizada, a diferença não é de natureza mas de grau: um plebeu chibcha ou achagua não podia em caso algum desposar mais do que duas ou três mulheres, enquanto, pelo seu lado, Guaramental, um célebre chefe do noroeste, possuía duzentas.

Assim, da análise precedente é legítimo reter que para a maior parte das sociedades sul-americanas a instituição matrimonial da poliginia está estreitamente articulada com a instituição política do poder. A especificidade deste laço não poderia ser abolida sem que se processasse um restabelecimento das condições da monogamia: uma poliginia de igual extensão para todos os homens do grupo. Ora, o breve exame dessa *meia dúzia* de sociedades que possuem o modelo generalizado do casamento plural, revela que a oposição entre o chefe e o resto dos homens se mantém, e que até se reforça.

Era igualmente porque estavam investidos de um poder real que certos guerreiros tupinamba, os mais felizes no combate, podiam possuir esposas secundárias, muitas das vezes prisioneiras arrancadas ao grupo vencido. Porque o «Conselho», a que o chefe devia submeter todas as suas decisões, era composto precisamente em parte pelos guerreiros mais brilhantes; e era entre estes últimos, geralmente, que a assembleia dos homens escolhia o novo chefe quando o filho do líder morto se revelava inapto para o exercício desta função. Se por outro lado certos grupos reconhecem a poliginia como privilégio do chefe, e também dos melhores caçadores, é porque a caça, enquanto actividade económica e actividade de prestígio, se reveste para eles de uma importância particular, sancionada pela influência que confere ao homem hábil a sua destreza em apanhar muita caça: no seio de certas populações, como os Puri-Coroado, os Caingang, ou os Ipurina do Jurua-Purus, a caça constitui uma fonte decisiva da alimentação; por con-

seguinte, os melhores caçadores adquirem um estatuto social e um «peso» político conformes à sua qualificação profissional. Sendo a principal tarefa do líder velar pelo bem-estar do seu grupo, ao chefe ipurina ou caingang compete ser um dos melhores caçadores, com que o grupo fornece geralmente os homens elegíveis para a chefia. Assim, para além do facto de apenas um bom caçador estar à altura de responder às exigências de uma família polígina, a caça, actividade económica essencial à sobrevivência do grupo, confere àqueles que nela são mais bem sucedidos uma importância política segura. Permitindo a poliginia aos mais eficazes dos seus fornecedores de alimentos, o grupo, de algum modo fazendo uma hipoteca sobre o futuro, reconhece-lhes, implicitamente, a qualidade de líderes possíveis. No entanto, é necessário assinalar que essa poliginia, longe de ser igualitária, favorece sempre o chefe efectivo do grupo.

O modelo poligínico do casamento, encarado segundo estas diversas extensões: geral ou restrito, seja apenas ao chefe, seja ao chefe e a uma fraca minoria de homens, remeteu-nos portanto constantemente para a vida política do grupo; é sobre este horizonte que a poliginia desenha a sua figura, e é provavelmente esse o lugar em que se poderá ler o sentido da sua função.

É portanto por quatro características que na América do Sul se distingue o chefe. Como tal, ele é um «pacificador profissional»; além disso deve ser generoso e bom orador; finalmente, a poliginia é seu privilégio.

Todavia, impõe-se uma distinção entre o primeiro destes critérios e os três seguintes. Estes últimos definem o conjunto das prestações e contra-prestações pelas quais se mantém o equilíbrio entre a estrutura social e a instituição política: o líder exerce um direito sobre um número anormal de mulheres do grupo; este último, em contrapartida, está no seu direito de exigir do seu chefe generosidade nos bens e talento oratório. Esta relação de aparência cambista determina-se assim a um nível essencial da sociedade, um nível propriamente sociológico, que tem a ver com a própria estrutura do grupo como tal. A função moderadora do chefe desdobra-se, pelo contrário, no elemento diferente da prática estritamente política. Não se pode com efeito, como o parece fazer Lowie, situar no mesmo plano de realidade sociológica, por um lado o que se define, nos termos da análise precedente, como o conjunto das condições de possibilidade da esfera política, e por outro lado o que constitui o pôr em prática efectivo, vivido como tal, das funções quotidianas da instituição. Tratar como elementos homogéneos o modo de constituição do poder e o modo de operar do poder constituído, de certo modo poderia conduzir a confundir o *ser* e o *fazer* da chefia, o transcendental e o empírico da instituição. Humildes embora no seu alcance, as funções do chefe não são por isso menos controladas pela opinião pública. Planificador das actividades económicas e cerimoniais do grupo, o líder não possui qualquer poder de decisão; nada lhe assegura que as suas «ordens» são executadas: esta fragilidade permanente de um poder que não cessa de ser contestado dá o seu *tom* ao exercício da função: o poder do chefe depende unicamente do muito bem querer do grupo. Compreende-se a partir daí o interesse directo do chefe em manter a paz: a irrupção de uma crise destruidora da harmonia interna obriga à intervenção do poder, mas suscita ao mesmo tempo essa *intenção* de contestação para cuja superação o chefe não possui os meios.

A função, exercendo-se, indica assim aquilo cujo sentido aqui se procura: a impotência da instituição. Mas é no plano da estrutura, isto é, a um outro nível, que reside, mascarado, esse sentido. Como actividade concreta da função, a prática do chefe não remete portanto para a mesma ordem de fenómenos que os três outros critérios; ela deixa-os subsistir como uma unidade estruturalmente articulada à própria essência da sociedade.

É, com efeito, notável constatar que esta trindade de predicados: dom oratório, generosidade, poliginia, ligados à pessoa do líder, está relacionada com os mesmos elementos de

entre os quais a troca e a circulação constituem a sociedade como tal, e sancionam a passagem da natureza à cultura. É antes de mais pelos três níveis fundamentais da troca dos bens, das mulheres e das palavras que se define a sociedade; é igualmente por referência imediata a esses três tipos de «sinais» que se constitui a esfera política das sociedades índias. O poder está pois aqui em relação (desde que se reconheça a essa concorrência um valor outro que não o de uma coincidência sem significação) com os três níveis estruturais essenciais da sociedade, isto é, com o próprio cerne do universo da comunicação. É portanto em elucidar a natureza desta relação que nos devemos doravante esforçar, para tentar extrair dela as implicações estruturais.

Aparentemente, o poder é fiel à lei de troca que funda e rege a sociedade; tudo se passa, parece, como se o chefe recebesse uma parte das mulheres do grupo, em troca de bens económicos e de sinais linguísticos, resultando a única diferença do facto de aqui as unidades cambistas serem por um lado um indivíduo e por outro o grupo tomado globalmente. Uma tal interpretação, no entanto, fundada sobre a impressão de que o princípio da reciprocidade determina a relação entre poder e sociedade, rapidamente se revela insuficiente: sabe-se que as sociedades índias da América do Sul não possuem em geral uma tecnologia mais do que relativamente rudimentar, e que, por conseguinte, nenhum indivíduo, nem sequer o chefe, pode concentrar entre as suas mãos uma grande quantidade de riquezas materiais. O prestígio de um chefe, como já vimos, depende em grande parte da sua generosidade. Mas, por outro lado, as exigências dos Índios ultrapassam frequentemente as possibilidades imediatas do chefe. Este é portanto obrigado, sob pena de se ver rapidamente abandonado pela maior parte das suas gentes, a tentar satisfazer os seus pedidos. Sem dúvida que as suas esposas podem, em grande medida, apoiá-lo na sua tarefa: o exemplo dos Nambikwara ilustra bem o papel decisivo das mulheres do chefe. Mas certos objectos — arcos, flechas, ornamentos masculinos—, de que são gulosos os caçadores e guerreiros, não podem ser fabricados senão pelo seu chefe; ora, as suas capacidades de produção são muito reduzidas, e isso limita de imediato o alcance das prestações em bens do chefe ao grupo. Sabemos também, por outro lado, que, para as sociedades «primitivas», as mulheres são os valores por excelência. Como pretender, neste caso, que essa troca aparente ponha em jogo duas «massas» equivalentes de valores, equivalência essa que seria no entanto de esperar, uma vez que o princípio da reciprocidade funciona para articular a sociedade com o seu poder? É evidente que para o grupo, que se desapossa, em benefício do chefe, de uma quantidade importante dos seus valores mais essenciais — as mulheres —, as arengas quotidianas e os magros bens económicos de que pode dispor o líder não constituem uma compensação equivalente. E isto é assim tanto mais que, apesar da sua falta de autoridade, o chefe goza no entanto de um estatuto social invejável. A desigualdade da «troca» é impressionante: ela não se poderia explicar senão no seio de sociedades em que o poder, munido de uma autoridade efectiva, estivesse por isso mesmo nitidamente diferenciado do resto do grupo. Ora, é precisamente essa autoridade que falta ao chefe índio: como compreender então que uma função gratificada com privilégios exorbitantes seja por outro lado impotente em se exercer?

Ao analisar em termos de troca a relação do poder com o grupo, mais depressa se consegue destruir este paradoxo. Consideremos pois o estatuto de cada um dos três níveis de comunicação, tomado em si mesmo, no seio da esfera política. É claro que, no que se refere às mulheres, a circulação se faz em «sentido único»: do grupo para o chefe; porque este último seria, como é evidente, incapaz de repor em circuito, em direcção ao grupo, um número de mulheres equivalente àquele que dele recebeu. Evidentemente, as esposas do chefe dar-lhe-ão filhas que mais tarde serão outras tantas esposas potenciais para os jovens do grupo. Mas deve-se considerar que a reinserção das filhas no ciclo das trocas matrimoniais não chega para compensar a poligínia do pai. Com efeito, na

maior parte das sociedades sul-americanas, a chefia herda-se patrilinearmente. Assim, e tendo em conta as aptidões individuais, o filho do chefe, ou, à falta deste, o filho do irmão do chefe, será o novo líder da comunidade. E ao mesmo tempo que o cargo, ele receberá o privilégio da função, a saber, a poliginia. O exercício deste privilégio anula pois, em cada geração, o efeito do que poderia neutralizar, por intermédio das filhas, a poliginia da geração precedente. Não é sobre o plano diacrónico das gerações sucessivas que se desenrola o drama do poder, mas sobre o plano sincrónico da estrutura do grupo. A subia ao poder de um chefe reproduz sempre a mesma situação; essa estrutura de repetição não poderia ser abolida senão na perspectiva cíclica de um poder que percorresse sucessivamente todas as famílias do grupo, sendo o chefe escolhido, em cada geração, numa família diferente, até reencontrar a primeira família, inaugurando assim um novo ciclo. Mas o cargo é hereditário: não se trata pois aqui de troca, mas de dádiva pura e simples do grupo ao seu líder, dádiva sem contrapartida, aparentemente destinada a sancionar o estatuto social do detentor de um cargo instituído para não se exercer.

Se nos voltarmos para o nível económico da troca, apercebemo-nos de que os bens sofrem o mesmo tratamento; é unicamente do chefe para o grupo que se efectua o seu movimento. As sociedades índias da América do Sul são, com efeito, raramente obrigadas a prestações económicas para com o seu chefe e este último, como qualquer outra pessoa, deve cultivar a sua mandioca e matar a sua caça. Excepção feita para certas sociedades do noroeste da América do Sul, os privilégios da chefia não se situam geralmente sobre o plano material, e apenas algumas tribos fazem da ociosidade a marca de um estatuto social superior: os Manasi da Bolívia ou os Guarani cultivam os jardins do chefe e fazem as suas colheitas. É preciso ainda fazer notar que, entre os Guarani, o uso deste direito honra talvez menos o chefe do que o xamane. Seja como for, a maioria dos líderes índios está longe de oferecer a imagem de um rei preguiçoso: muito pelo contrário, o chefe, obrigado a responder à generosidade que dele se espera, deve incessantemente pensar em arranjar presentes para oferecer ao seu povo. O comércio com outros grupos pode ser uma fonte de bens; mas, mais frequentemente, é no seu engenho e no seu trabalho pessoal que o chefe confia. De modo que, curiosamente, é o líder quem, na América do Sul, trabalha mais duramente.

Finalmente, o estatuto dos sinais linguísticos é ainda mais evidente: em sociedades que souberam proteger a linguagem da degradação que lhe infligem os nossos, a palavra é, mais do que um privilégio, um dever do chefe: é nele que recai o domínio das palavras, ao ponto de se ter podido escrever, a propósito de uma tribo norte-americana: «Pode dizer-se, não que o chefe é um homem que fala, mas que aquele que fala é um chefe», fórmula facilmente aplicável a todo o continente sul-americano. Porque o exercício deste quase monopólio do chefe sobre a linguagem se reforça ainda pelo facto dos índios não o apreenderem de modo algum como motivo para uma frustração. A divisão está tão nitidamente estabelecida, que os dois assistentes do líder Trumai, por exemplo, embora gozando de um certo prestígio, não podem *falar* como o chefe: não em virtude de uma interdição exterior, mas por causa do sentimento de que a actividade falante seria uma afronta tanto ao chefe como à linguagem; porque, diz um informador, qualquer outro que não o chefe «teria vergonha» de falar como ele.

Na medida em que, recusando a ideia de uma troca das mulheres do grupo contra os bens e as mensagens do chefe, se examina por conseguinte o movimento de cada «sinal» segundo o seu circuito próprio, descobrimos que esse triplo movimento apresenta uma dimensão negativa comum que confere a estes três tipos de «sinais» um destino idêntico: não aparecem mais como valores de troca, a reciprocidade deixa de regular a sua circulação, e cada um deles cai a partir de então no exterior do universo da comunicação. Portanto, revela-se aqui uma relação original entre a região do poder e a essência

do grupo: o poder mantém uma relação privilegiada com os elementos cujo movimento recíproco funda a própria estrutura da sociedade; mas esta relação, denegando-lhes um valor que é de troca ao nível do grupo, instaura a esfera política não apenas como exterior à estrutura do grupo, mas, mais do que isso ainda, como negadora desta: o poder está contra o grupo, e a recusa da reciprocidade, como dimensão ontológica da sociedade, é a recusa da própria sociedade.

Uma tal conclusão, articulada à premissa da impotência do chefe nas sociedades índias, pode parecer paradoxal; é nela no entanto que se desfaz o problema inicial: a ausência de autoridade da chefia. Com efeito, para que um aspecto da estrutura social esteja à medida de exercer uma influência, seja ela qual for, sobre essa estrutura, é preciso, no mínimo, que a relação entre esse sistema particular e o sistema global não seja inteiramente negativa. É na condição de ser de alguma maneira imanente ao grupo que se poderá desdobrar efectivamente a função política. Ora, esta, nas sociedades índias, encontra-se excluída do grupo e mesmo exclusiva dele: é pois na relação negativa mantida com o grupo que se enraíza a impotência da função política; a rejeição desta para o exterior da sociedade é o próprio meio de a reduzir à impotência.

Conceber assim a relação do poder e da sociedade nas populações índias da América do Sul pode parecer implicar uma metafísica finalista, segundo a qual uma vontade misteriosa usaria de meios desviados a fim de denegar ao poder político precisamente a sua qualidade de poder. Não se trata no entanto de modo algum de causas finais; os fenómenos aqui analisados dizem respeito ao campo da actividade inconsciente pela qual o grupo elabora os seus modelos: e é o modelo estrutural da relação do grupo social com o poder político que estamos a tentar descobrir. Este modelo permite integrar dados recebidos como contraditórios numa primeira abordagem. Nesta etapa da análise, damo-nos conta de que a impotência do poder se articula directamente com a sua situação de «à margem» relativamente ao sistema total; e essa situação resulta ela própria da ruptura que o poder introduz no ciclo decisivo das trocas de mulheres, de bens e de palavras. Mas ver nessa ruptura a *causa* do não-poder da função política não esclarece no entanto a sua *razão de ser* profunda. Deveremos interpretar a sequência: ruptura da troca — exterioridade — impotência, como um desvio acidental do processo constitutivo do poder? Isso deixaria supor que o *resultado* efectivo da operação (a falta de autoridade do poder) apenas é contingente relativamente à *intenção* inicial (a promoção da esfera política). Mas seria preciso aceitar então a ideia de que esse «erro» é coextensivo ao próprio modelo e que se repete indefinidamente através duma área quase continental: nenhuma das culturas que a ocupam se mostraria assim capaz de se dar uma autêntica autoridade política. Está aqui subjacente o postulado, completamente arbitrário, de que essas culturas não possuem criatividade: é, ao mesmo tempo, o retorno ao preconceito do seu arcaísmo. Não se pode portanto conceber a separação entre função política e autoridade como o fracasso acidental de um processo que visava à sua síntese, como o «resvalar» de um sistema apesar de tudo desmentido por um resultado que o grupo seria incapaz de corrigir.

Recusar a perspectiva do acidente conduz a supor uma certa necessidade inerente ao próprio processo; a procurar ao nível da *intencionalidade* sociológica — lugar de elaboração do modelo — *a razão* última do resultado. Admitir a conformidade deste com a intenção que preside à sua produção não pode significar outra coisa que não a implicação deste resultado na intenção original: o poder é exactamente o que estas sociedades quiseram que ele fosse. E como esse poder não é aí, para o dizer esquematicamente, nada, o grupo revela, ao proceder assim, a sua recusa radical da autoridade, uma negação absoluta do poder. Será possível dar conta dessa «decisão» das culturas índias? Deveremos julgá-la como fruto irracional da fantasia, ou poderemos, pelo contrário, postular uma racionalidade imanente a esta «escolha»? A própria radicalidade da recusa, a sua permanência e a sua extensão, sugerem

talvez a perspectiva na qual a situar. A relação do poder com a troca, por ser negativa, não deixou por isso de nos mostrar que é ao nível mais profundo da estrutura social, lugar da constituição inconsciente das suas dimensões, que advém e se esconde a problemática desse poder. Para o dizer noutros termos, é a própria cultura, como diferença maior da natureza, que se investe totalmente na recusa deste poder. E não é justamente na sua relação com a natureza que a cultura manifesta um desmentido duma igual profundidade? Esta identidade na recusa leva-nos a descobrir, nestas sociedades, uma identificação do poder e da natureza: a cultura é a negação de um e da outra, não no sentido em que poder e natureza seriam dois perigos diferentes, cuja identidade não seria senão aquela — negativa — de uma relação idêntica ao terceiro termo, mas justamente no sentido em que a cultura apreende o poder como a própria ressurgência da natureza.

Tudo se passa, com efeito, como se estas sociedades constituissem a sua esfera política em função de uma intuição que lhes asseguraria o lugar de regra: a saber, que o poder é na sua essência coerção; que a actividade unificadora da função política se exerceria, não a partir da estrutura da sociedade e conformemente com ela, mas a partir de um além incontrolável e contra ela; que o poder na sua natureza não é senão um alibi furtivo da natureza no seu poder. Longe portanto de nos oferecer a imagem terna de uma incapacidade para resolver a questão do poder político, estas sociedades espantam-nos pela subtileza com que o colocaram e o regularam. Desde muito cedo pressentiram que a transcedência do poder esconde um risco mortal para o grupo, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora da sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade da sua filosofia política. Porque, descobrindo o grande parentesco do poder e da natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades índias souberam inventar um meio de neutralizar a virulência da autoridade política. Escolheram ser elas próprias as suas fundadoras, mas de maneira a não deixar aparecer o poder senão como negatividade imediatamente dominada: elas instituem-no segundo a sua essência (a negação da cultura), mas justamente para lhe denegar todo o poderio efectivo. De modo que a emergência do poder, tal como é, se oferece a essas sociedades como o próprio meio de o anular. A mesma operação que instaura a esfera política proibi-lhe o seu desdobramento: é assim que a cultura utiliza contra o poder a própria armadilha da natureza; é por isso que se chama chefe ao homem em quem se vem quebrar a troca das mulheres, das palavras e dos bens.

Enquanto devedor de riquezas e de mensagens, o chefe não traduz outra coisa senão a sua dependência relativamente ao grupo, e a obrigação em que se encontra de manifestar em cada instante a inocência da sua função. Poder-se-ia com efeito pensar, se fossemos a medir a confiança com que o grupo credita o seu chefe, que através dessa liberdade vivida pelo grupo na sua relação com o poder se torna evidente, como que subrepticiamente, um controle, tanto mais profundo quanto menos aparente, do chefe sobre a comunidade. Porque, em certas circunstâncias, singularmente em período de escassez, o grupo volta-se totalmente para o chefe; quando a fome ameaça, as comunidades do Orenoco instalam-se na casa do chefe, a cujas expensas, doravante, decidem viver, até à chegada de melhores dias. Do mesmo modo, o bando Nambikwara, com falta de alimentação depois duma dura etapa, espera do chefe e não de si próprio que a situação melhore. Parece neste caso que o grupo, não podendo passar sem chefe, depende integralmente dele. Mas essa subordinação é apenas aparente: ela mascara de facto uma espécie de chantagem que o grupo exerce sobre o chefe. Porque, se este último não faz aquilo que se espera dele, a sua aldeia ou o seu bando muito simplesmente abandonam-no para se irem juntar a um líder mais fiel para com os seus deveres. É somente por meio desta dependência real que o chefe pode manter o seu estatuto. Isso aparece muito nitidamente na relação do poder e da palavra: porque, se a lin-

guagem é o próprio oposto da violência, a palavra deve interpretar-se, mais do que como privilégio do chefe, como o meio que o grupo se oferece de manter o poder no exterior da violência coerciva, como que a garantia cada dia repetida de que essa ameaça está afastada. A palavra do líder oculta em si a ambiguidade de estar desviada da função de comunicação imanente à linguagem. É tão pouco necessário ao discurso do chefe ser escutado que os índios as mais das vezes não lhe prestam atenção alguma. A linguagem da autoridade, dizem os Urubu, é um *ne eng hantan:* uma linguagem *dura,* que não espera resposta. Mas essa dureza não compensa de modo algum a impotência da instituição política. À exterioridade do poder responde o isolamento da sua palavra que carrega, por ser dita duramente justamente para não se fazer ouvir, o testemunho da sua doçura.

A poliginia pode interpretar-se da mesma maneira: para lá do seu aspecto formal de dom puro e simples destinado a colocar o poder como ruptura da troca, desenha-se uma função positiva, análoga à dos bens e da linguagem. O chefe, proprietário de valores essenciais do grupo, é por isso mesmo responsável diante dele, e por intermédio das mulheres, de algum modo o prisioneiro do grupo.

Assim, este modo de constituição da esfera política pode compreender-se como um verdadeiro mecanismo de defesa das sociedades índias. A cultura afirma o prevalecimento daquilo que a funda — a troca — precisamente ao visar no poder a negação deste fundamento. Mas é preciso para além disso notar que estas culturas, privando os «sinais» do seu valor de troca na região do poder, tiram às mulheres, aos bens e às palavras justamente a sua função de sinais para trocar; e é então como puros valores que são apreendidos esses elementos, porque a comunicação deixa de ser o seu horizonte. O estatuto da linguagem sugere com uma força singular essa conversão do estado de sinal ao estado de valor: o discurso do chefe, na sua solidão, lembra a palavra do poeta para quem as palavras são valores ainda mais do que sinais. Que pode pois

significar esse duplo processo de des-significação e de valorização dos elementos da troca? Talvez exprima, mesmo para além da ligação da cultura aos seus valores, a esperança ou a nostalgia de um tempo mítico em que cada um poderia aceder à plenitude de uma fruição não limitada pela exigência da troca.

Culturas índias, culturas inquietas por recusar um poder que as fascina: a opulência do chefe é o sonho acordado do grupo. E é justamente por exprimir ao mesmo tempo a preocupação que tem de si a cultura e o sonho de se ultrapassar, que o poder, paradoxal na sua natureza, é venerado na sua impotência: metáfora da tribo, *imago* do seu mito, eis o chefe índio *.

* Estudo inicialmente publicado em **L'Homme** II (1), 1962.

CAPÍTULO III

INDEPENDÊNCIA E EXOGAMIA[1]

A oposição tão constrastada entre culturas dos altos planaltos andinos e culturas da Floresta Tropical, posta em relevo por narrações e relatos dos missionários, soldados, viajantes dos séculos XVI e XVII, foi em seguida acentuada até ao exagero: pouco a pouco desenhou-se a imaginária popular de uma América pré-colombiana completamente entregue à *selvajaria*, à excepção da região andina onde os Incas tinham conseguido fazer triunfar a *civilização*. Estas concepções apenas na aparência simplistas e ingénuas — porque estavam em completo acordo com os objectivos da colonização branca — cristalizaram-se numa verdadeira tradição cujo peso se fez

[1] Sem dúvida que uma ausência irá surpreender: a das numerosas tribos pertencendo ao importante **stock** linguístico Gê. Não se trata evidentemente de retomar aqui a classificação do HSAI (**Handbook of South American Indians**), que confere a estas populações um estatuto de Marginais, quando a sua ecologia, comportando a agricultura, deveria integrá-los na área cultural da Floresta Tropical. Se não tratamos dele neste trabalho é precisamente por causa da complexidade particular das suas organizações sociais em clãs, múltiplos sistemas de metades, associações, etc. Os Gê, a este título, merecem um estudo especial. E não é aliás um dos paradoxos menores do **Handbook** o associar à ecologia muito desenvolvida da Floresta modelos sócio-políticos muito rudimentares, enquanto os Gê, de sociologia tão rica, estagnariam a um nível nitidamente pré-agrícola.

sentir fortemente sobre a etnologia americanista nos seus princípios. Porque se esta, ao escolher e ao colocar os problemas em termos científicos, se conformou com a sua vocação, as soluções propostas não deixavam por isso transparecer menos uma persistência certa dos esquemas tradicionais, de um *estado de espírito* que, independentemente da vontade dos seus próprios autores, determinou parcialmente as suas perspectivas de investigação. Por que se caracteriza esse estado de espírito? Antes do mais por *uma* certeza: os primitivos, de uma maneira geral, são incapazes de realizar *bons* modelos sociológicos; em seguida por um método: levar até à caricatura o traço mais aparentemente perceptível das culturas consideradas. Foi assim que o império inca espantou os antigos cronistas, essencialmente pela forte centralização do poder e por um modo de organização da economia até então desconhecido. Ora estas dimensões da sociedade inca são transformadas pela etnologia moderna em totalitarismo com R. Karsten [2] ou em socialismo com L. Baudin [3]. Mas um exame menos etnocêntrico das fontes conduz à correcção destas imagens demasiado modernas de uma sociedade apesar de tudo arcaica; e Alfred Métraux [4], numa obra recente, pôs em relevo a existência, no Tahuantinsuyu, de forças centrífugas que os clãs do Cuzco não pensavam sequer em quebrar.

No que toca às populações da Floresta, não foi em esquemas anacrónicos que se procurou inscrevê-las; pelo contrário, e na própria medida em que se tentava dilatar os traços «ocidentais» do império inca, os quadros sociológicos das sociedades da Floresta não pareciam desse modo senão mais primitivos, mais fracos, menos susceptíveis de dinamismo, estreitamente limitados a pequenas unidades. Sem dúvida que só assim se explica a tendência em insistir sobre o aspecto dividido, «separatista» [5], das comunidades índias não andinas, e sobre a consequência necessária dessa situação: uma guerra quase permanente. E a Floresta, enquanto área cultural, apresenta-se assim como uma poeira de micro-sociedades, todas elas mais ou menos semelhantes entre si, mas todas igualmente hostis umas às outras. É bem certo que se, com L. Baudin, se pensa do Índio Guarani que «...a sua mentalidade é a de uma criança» [6] não se pode de modo algum esperar descobrir tipos de organização social «adultos». Esta sensibilidade ao atomismo das sociedades índias detecta-se também em Koch-Grundberg ou Kirchhoff, por exemplo no uso frequentemente excessivo do termo «tribo» para designar toda a comunidade, o que os conduz à noção surpreendente de exogamia tribal a propósito das tribos Tucano do Uaupés, e a tentar sobrepor de algum modo as tribos da Floresta Tropical às dos Andes. Parece no entanto que o quadro mais corrente das sociedades em questão nem sempre é o mais exacto; pois como o escreveu Murdock, «The warlikeness and atomism of simple societies have been grossly exaggerated [7]», o que é inteiramente verdadeiro para a América do Sul. O reexame Caqueta, é portanto uma tarefa que se impõe [8].

Sem dúvida que não se trata aqui de pegar na contrapartida do material etnográfico e de reavaliar as unidades sócio-políticas da Floresta Tropical, simultaneamente na sua natureza e nas suas relações.

A informação etnográfica está em grande parte contida no monumental *Handbook of South American Indians,* cujo volume III é consagrado às culturas da Floresta. Esta área cultural comporta uma quantidade muito importante de tribos, de entre as quais muitas pertencem aos três principais stocks

[2] R. Karsten, **La Civilisation de l'Empire Inca,** Paris, Payot, 1952.

[3] L. Baudin, **L'Empire Socialiste des Inka,** Paris, Inst. d'Ethnologie, 1928.

[4] A. Metraux, **Les Incas,** Paris, ed. du Seuil, 1961.

[5] Cf. Lowie, **The Journal of the Royal Anthropological Institute,** 1948.

[6] L. Baudin, **Une Theocratie Socialiste: l'Etat jésuite du Paraguay,** Paris, Génin, 1962, pág. 14.

[7] HSAI, t. III, p. 780.

[8] **Cf. Social Structure,** p. 85.

linguísticos: Tupi, Carib, Arawak. Pode-se agrupar sob uma categoria comum todas estas populações: a sua ecologia submete-se, com efeito, sob reserva de variações locais, a um mesmo modelo. O modo de subsistência das sociedades da floresta é essencialmente agrícola, de uma agricultura limitada à jardinagem, é certo, mas cuja contribuição é, quase por toda a parte, pelo menos tão importante com a da caça, da pesca e da colecta. Por outro lado, as plantas cultivadas são mais ou menos constantemente as mesmas, as técnicas de produção são semelhantes, assim como os hábitos de trabalho. A ecologia fornece pois aqui uma valiosa base de classificação, e somos confrontados com um conjunto de sociedades que apresentam, deste ponto de vista, uma real homogeneidade[9]. Não é pois surpreendente constatar que a identidade ao nível da «infraestrutura» se encontra igualmente ao nível das «superstruturas», isto é, dos tipos de organização social e política. Assim, o modelo sociológico mais comum na área considerada parece ser, a acreditar pelo menos na documentação geral, o da «família alargada», que constitui aliás, muitas vezes, a comunidade politicamente autónoma, ao abrigo da grande casa colectiva ou *maloca;* nomeadamente, é o caso das tribos das Guianas, da região do Jurua-Purus, dos Witoto, dos Peba, dos Jivaro, de numerosas tribos Tupi, etc. A dimensão demográfica destes *households* pode variar entre quarenta e várias centenas de pessoas, embora a média óptima pareça situar-se entre cem e duzentas pessoas por cada *maloca.* Assinaláveis excepções à regra: as grandes aldeias apiaca, guarani, tupinamba, que reuniam até cerca de mil indivíduos[10].

Mas coloca-se então uma dupla série de problemas. A primeira dificuldade diz respeito à *natureza* das unidades sócio-políticas da Floresta Tropical. A sua caracterização sociológica como comunidades constituídas por uma família alargada não se ajusta à sua dimensão demográfica média. Com

[9] Cf. HSAI, t. III, Lowie, Introdução.

[10] Cf. **Zeitschrift fur Ethnologie,** vol. LXIII, pp. 85-193.

efeito Lowie retém a definição dada por Kirchhoff deste tipo de organização social[11]: trata-se de um grupo composto por um homem, a sua mulher —ou as suas mulheres se ele for polígino —, os seus filhos e as esposas destes se a residência pós-marital é patrilocal, as suas filhas não casadas, e os filhos dos seus filhos. Se a regra de residência for matrilocal, um homem está rodeado das suas filhas e dos seus maridos, dos seus filhos não casados, e dos filhos das suas filhas. Os dois tipos de família alargada existem na área da Floresta, o segundo menos expandido do que o primeiro, e não prevalecendo nitidamente senão nas Guianas ou na região do Jurua-Purus. A dificuldade provém do facto de uma família alargada, definida *stricto sensu,* não poder atingir a dimensão habitual das comunidades da Floresta, isto é, uma centena de pessoas. Uma família alargada não engloba com efeito mais do que três gerações de parentes ligados em linha directa; e além disso, tal como o afirma Kirchhoff, um processo de segmentação submete-a a uma transformação permanente que a impede de ultrapassar um certo nível de população. Por conseguinte, é impossível que as unidades sócio-políticas da Floresta sejam compostas por *uma única* família alargada, e que ao mesmo tempo elas agrupem cem ou mais pessoas. É preciso pois admitir, para esclarecer a contradição, a inexactidão dos números avançados ou então um erro na identificação do tipo de organização social. E como é sem dúvida mais fácil enganar-se sobre a «medida» de uma sociedade do que sobre a sua natureza, é a propósito desta que será necessário interrogarmo-nos.

A comunidade índia da Floresta é descrita, tal como vimos, como sendo uma unidade autónoma de que um atributo essencial é a independência política. Haveria então, ao longo de toda essa imensa área, uma multidão de «estabelecimentos» existindo cada um por si, cujas relações recíprocas seriam frequentemente negativas, isto é, guerreiras. E é aqui que surge

[11] Cf. Cap. IV, «Eléments de Démographie Amérindienne».

a segunda dificuldade. Porque, para além de uma maneira geral as sociedades primitivas serem abusivamente condenadas a um esboroamento, revelador de uma «primitividade» que não se manifestaria senão sobre o plano estritamente político, o estatuto etnológico das populações índias da Floresta Tropical apresenta uma particularidade suplementar: se estas estão com efeito agrupadas no seio de um mesmo conjunto cultural, é na medida exacta em que são diferentes das outras populações não andinas, isto é, das tribos ditas marginais e sub-marginais [12]. Estas últimas são culturalmente determinadas pela ausência mais ou menos geral e completa da agricultura; são pois constituídas por grupos nómadas de caçadores, pescadores e colectores: Fuegianos, Patagónios, Guayaqui, etc. É claro que essas populações não podem subsistir senão em pequenos grupos dispersos sobre vastos territórios. Mas esta necessidade vital de dispersão não incomoda as gentes da Floresta que, enquanto agricultores sedentários, poderiam, ao que parece, pôr em prática modelos sociológicos diferentes dos dos seus vizinhos marginais menos favorecidos. Não será estranho ver coexistir num mesmo conjunto uma organização social de tipo nómada e uma ecologia de agricultores para os quais, por outro lado, as suas capacidades de transporte e deslocação por navegação fluvial permitiriam uma intensificação das relações «exteriores»? Será realmente possível que se desvaneça assim o benefício, de certo modo enorme, da agricultura e da sedentarização? Que populações ecologicamente marginais possam inventar modelos sociológicos muito sofisticados não oferece impossibilidade nenhuma: os Bororo do Brasil central, com a sua organização clânica recortada por um duplo sistema de metades, ou os Guaycuru do Chaco, com a sua hierarquia de castas, dão-nos disso a melhor prova. Mas o inverso de populações agrícolas organizadas segundo os esquemas marginais é mais dificilmente concebível. A questão que se coloca é pois a de

[12] **HSAI**, t. V, pp. 669 segs.

saber se o isolamento político de cada comunidade é um traço pertinente para a etnologia da Floresta Tropical.

Mas antes de mais é necessário elucidar a natureza destas comunidades. Que esta seja efectivamente problemática, é justamente o que parece resultar da ambiguidade terminológica que se encontra ao longo de todo o *Handbook*. Se, no volume III, Lowie chama «família alargada» à unidade sócio-política mais corrente na área estudada, Stewart, no tomo V, chama-lhe «linhagem», indicando assim a inadequação do termo proposto por Lowie. Mas, embora as unidades consideradas sejam demasiado «povoadas» para ser constituídas por uma única família alargada, nem por isso nos devemos encontrar em presença de linhagens no sentido estrito, isto é, de agrupamentos de descendência *unilinear*. Na América do Sul, e particularmente na área da Floresta Tropical, é com efeito a descendência bilateral que parece prevalecer. A posse de genealogias mais variadas e mais completas permitiria talvez descobrir que se trata, em vários casos, de organizações unilineares. Mas o material actualmente disponível não permite ligar, com grande certeza, este último tipo de organização senão a um número muito reduzido de sociedades da Floresta: populações da região de Para (Mundurucu, Maué) ou do Uaupês-Caqueta (Cubéo, Tucano, etc.).

Não se trata também, evidentemente, de *kindreds* ou parentelas: a residência pós-marital, que não é nunca neolocal, acaba por determinar a composição das unidades, pelo próprio facto de que em cada geração, e admitindo que o *sex ratio* seja estatisticamente equilibrado, uma metade dos *siblings*, sejam os irmãos em caso de residência matrilocal, sejam as irmãs em caso de residência patrilocal, deixam a comunidade de origem para ir viver na do cônjuge. Por conseguinte e de uma certa maneira, as regras do casamento conferem ao grupo uma unilinearidade efectiva, senão culturalmente reconhecida pelos seus membros, dado que estes são, segundo a regra de residência adoptada, parentes consanguíneos em linha patrilinear ou em linha matrilinear. Foi sem dúvida isso

o que determinou Stewart a identificar como linhagens as unidades sociológicas da Floresta. Convém no entanto notar que se a noção de família alargada, demasiado «curta», deixa escapar em grande parte a realidade concreta destes grupos. a noção de linhagem, por seu turno, confere-lhes um certo número de determinações que visivelmente eles não possuem. Porque uma autêntica linhagem comporta uma descendência articulada segundo um modo unilinear, enquanto que aqui ela é bilateral na maioria dos casos; e sobretudo, a pertença a este tipo de agrupamentos é independente do lugar de residência. Seria pois necessário, para que as comunidades da Floresta Tropical fossem equivalentes a linhagens, que todos os seus membros, *incluindo* aqueles a quem o casamento afastou da sua *maloca* de nascença, continuassem a fazer parte delas na mesma qualidade, quer dizer, que a residência pós-marital não transformasse o seu estatuto sociológico. Ora, as unidades em questão são essencialmente residenciais, e uma mudança de residência parece acarretar uma mudança de pertença, ou pelo menos uma ruptura com o estatuto anterior ao casamento. Trata-se pois neste caso de um problema clássico da etnologia: o da relação entre uma regra de residência e um modo de descendência. Com efeito, é evidente que uma regra de residência patrilocal, por exemplo, favorece fortemente por natureza a instituição de um modo patrilinear de descendência, isto é, de uma estrutura de linhagem de regime harmónico. Mas não há nisso nenhuma mecânica, nenhuma necessidade formal de passagem da regra de residência à da filiação; simplesmente uma possibilidade largamente dependente das circunstâncias históricas concretas, muito grande certamente, mas ainda insuficiente para permitir a identificação rigorosa dos grupos, dado que a determinação da pertença não está «liberta» da regra de residência.

Se não pode pois tratar-se de linhagens verdadeiras, isso não deve no entanto mascarar a actividade muito real — e talvez insuficientemente posta em evidência — de um duplo processo dinâmico que, interrompido definitivamente pela Conquista, parecia operar pouco a pouco no sentido da transformação das comunidades da Floresta Tropical, precisamente em linhagens: o primeiro, que será preciso examinar mais tarde, tem a ver com as relações recíprocas das diferentes unidades; quanto ao segundo, é o que funciona no seio de cada unidade tomada em si própria, e articula-se com a unilocalidade da residência. Deve-se ainda notar que não se trata, de facto, senão de um único processo, mas de dupla incidência, externa e interna, cujos efeitos, longe de se anularem, se acumulam e reforçam, tal como tentaremos demonstrar.

Será possível agora, após esta referenciação das razões que nos impedem de considerar as unidades da Floresta Tropical como famílias alargadas ou linhagens, fazer-lhes corresponder uma denominação positiva? Sabendo o que elas não são, e conhecendo os seus traços distintivos essenciais, a dificuldade reduz-se finalmente a uma simples questão de terminologia: como nomear estas comunidades? Elas agrupam em média entre cem e duzentas pessoas; o seu sistema de descendência é geralmente bilateral; praticam a exogamia local, e a residência pós-marital é ou patrilocal ou matrilocal, de modo que se manifesta uma certa «taxa» de uniliniaridade. Estamos pois confrontados com verdadeiros *demas hexogâmicos,* no sentido de Murdock [13], isto é, com unidades principalmente residenciais, mas em que a exogamia e a unilocalidade da residência desmentem numa certa medida a bilateralidade da descendência, conferindo-lhes assim a aparência de linhagens ou mesmo de clãs.

O que se passa pois finalmente quanto à composição destes demas? Se as comunidades, em lugar de serem demas, se reduzissem a famílias alargadas como o sugerem Kirchhoff e Lowie, a questão seria relativamente académica. Mas, tal como vimos, os dados demográficos invalidam essa hipótese. O que não significa no entanto que este modelo de organização social não exista na Floresta Tropical: simplesmente, deixa de ser extensivo à própria comunidade local, que o ultra-

[13] Cf. **Social Structure**, op. cit.

passa de longe. O modelo mantém-se nas culturas da Floresta, mas perde o seu carácter por assim dizer *máximo*, para se tornar o elemento *mínimo* de organização social: o que quer dizer que cada dema é composto por uma *pluralidade* de famílias alargadas; e estas, longe de serem estranhas umas às outras e simplesmente justapostas no seio de um mesmo conjunto, estão pelo contrário ligadas em linha patri- ou matrilinear. Isso permite aliás supor que, de um modo diferente do que escreveu Kirchhoff, a profundidade genealógica destas unidades ultrapassa três gerações, mesmo se os Índios não têm delas um cômputo exacto. Encontra-se assim a tendência já detectada para a unilinearidade; e é legítimo deste ponto de vista pensar que o tipo de habitat mais corrente na área, a grande casa colectiva ou *maloca,* exprime esta dimensão fundamental no plano da distribuição espacial. Quanto à questão do número das famílias alargadas que compõem um dema, depende evidentemente do tamanho das unidades: poderíamos no entanto estimá-lo em três ou quatro para os grupos mais pequenos (40 a 60 pessoas: uma comunidade do rio Aiari compreendia 40 pessoas), em dez ou doze para os maiores (100 a 200 pessoas: uma comunidade manjeroma no Jurua-Purus contava 258 pessoas), considerando que cada família alargada é constituída por quinze a vinte pessoas.

Falar destes demas como unidades sócio-políticas implica que funcionem segundo o esquema unitário de totalidades «orgânicas», e que a integração dos elementos componentes seja profunda: o que se traduz pela existência de um «espírito de corpo» como consciência de si do grupo, e por uma solidariedade permanente dos seus membros. Neste sentido, K. Oberg tem razão em ver nestas colectividades «sociedades homogéneas», isto é, sem estratificação social ou segmentação horizontal [14]. As clivagens que aí se operam são as do sexo, da idade e das linhas de parentesco; e essa «coalescência» exprime-se no carácter quase sempre colectivo das actividades

[14] **American Anthropologist,** vol. LVII, n.º 3, p. 472.

essenciais à vida do grupo: construção da casa, arroteamento das hortas, trabalho de colheita, vida religiosa, etc. Mas esta homogeneidade encontrar-se-á integralmente em todos os níveis da existência social? Afirmá-lo conduziria à ideia de que as sociedades arcaicas são, como tais, sociedades simples, e que a diferença ou o conflito estão ausentes da sua sociologia. Ora a sua possibilidade parece fundada, pelo menos sobre um plano: o da autoridade política. Com efeito, por um lado, sabe-se que cada comunidade é dirigida por um chefe, e por outro lado que cada elemento da estrutura, isto é, cada família alargada, possui igualmente o seu líder, em geral o homem mais velho. Aparentemente, nenhum problema se coloca: não há, por razões expostas noutro lugar, uma «corrida ao poder» nestas sociedades, e, para além do mais, a hereditariedade do cargo político parece regular todas as questões. No entanto, o que não deixa de acontecer é que a autoridade, longe de ser única, de algum modo se retalha e torna-se múltipla; que, ao conservar o seu próprio líder, cada família alargada traduz a sua «vontade» de manter, de maneira mais ou menos acentuada, a sua identidade; isso liberta, no interior do grupo, forças que podem ser divergentes: evidentemente que isso não vai ao ponto de ameaçar a explosão do grupo, e é aí precisamente que intervém a função maior do chefe: a sua vocação de pacificador, de «integrador» das diferenças. Vê-se então a estrutura social do grupo e a estrutura do seu poder fundirem-se, atraírem-se e completarem-se uma à outra, e cada uma encontrar na outra o sentido da sua necessidade e a sua justificação: é porque há uma instituição central, um líder principal exprimindo a existência efectiva — e vivida como unificação — da comunidade, que esta pode permitir-se, de algum modo, um certo *quantum* de força centrífuga, representada na tendência de cada grupo para conservar a sua personalidade; e é, reciprocamente, a multiplicidade destas tendências divergentes que legitima a actividade unificante da chefia principal. O equilíbrio, que constantemente tem de ser conquistado, entre a dualidade do periférico e do focal, não poderia

ser confundido com a simples homogeneidade do todo, mais digno de uma composição geométrica das partes do que da inventividade sociológica imanente à cultura. Ao nível da investigação etnográfica, isso traduzir-se-ia pela tarefa de analisar a estrutura das relações entre os diversos sub-grupos, entre os sub-grupos e a chefia, com todas as intrigas, tensões, resistências mais ou menos aparentes, entendimentos mais ou menos duráveis que o devir concreto de uma sociedade implica.

Assim se destaca a presença latente, e como que furtiva, da *contestação* e do seu horizonte último: o conflito aberto; presença não exterior à essência do grupo, mas pelo contrário dimensão da vida colectiva engendrada pela própria estrutura social. Eis o que nos afasta da bela simplicidade das sociedades arcaicas; a observação atenta e prolongada das sociedades primitivas mostraria que elas não são mais imediatamente transparentes que as nossas, e um estudo como o que Buell Quain levou a cabo sobre os Trumai do Alto-Chingu contribui para desmentir este preconceito etnocentrico[15]. As sociedades primitivas, do mesmo modo que as sociedades ocidentais, sabem perfeitamente lidar com a possibilidade da diferença na identidade, da alteridade no homogéneo; e nesta recusa do mecanismo pode ler-se o sinal da sua criatividade.

Tal parece ser portanto a figura, mais fiel talvez à realidade, destas sociedades índias alojadas ao longo da imensa bacia amazónica: são demas exogâmicos compostos por algumas famílias alargadas e ligadas em linha matri- ou patrilinear. E, por existir e funcionar como unidades verdadeiras, elas não deixam por isso de permitir um certo «jogo» aos seus elementos. A tradição etnográfica pôs por outro lado fortemente o acento sobre a autonomia, a independência política destas comunidades, sobre o separatismo das culturas índias. Encontrar-nos-íamos portanto confrontados com pequenas sociedades vivendo como num recipiente fechado, mais ou

[15] Cf. R. Murphy, B. Quain, **The Trumai Indians of Central Brazil**, New York, J. J. Augustin, 1955.

menos hostis umas às outras, e inscrevendo as suas relações recíprocas essencialmente no quadro dum modelo muito desenvolvido da guerra. Esta visão das suas «relações exteriores», se assim se pode dizer, é estreitamente solidária com a imagem primeiramente oferecida da sua natureza. E como o exame desta conduziu a conclusões sensivelmente diferentes, uma análise do seu «ser-conjunto» impõe-se pois: é com isso que nos devemos preocupar agora.

Uma constatação impõe-se imediatamente: a grande maioria destas populações pratica a exogamia local.

É sem dúvida difícil fundamentar rigorosamente, isto é, sobre factos verificados, a generalidade desta instituição. Porque se a tecnologia e mesmo a mitologia de numerosas tribos sul-americanas são frequentemente do nosso conhecimento, infelizmente o mesmo não se passa no que toca à sua sociologia. No entanto, por dispersa e por vezes contraditória que seja a informação utilizável, certos dados permitem, quanto à quase-universalidade da exogamia local, senão uma certeza absoluta, pelo menos uma probabilidade extremamente alta. De um modo geral, o número de populações sobre as quais possuímos informações válidas é muito fraco relativamente ao número total das etnias recenseadas. A exploração do material recolhido no *Handbook* (tomo III) e no *Outline of South American Cultures* de G. Murdock, permite avaliar aproximadamente em cento e trinta o número das etnias (aliás de importância desigual) em evidência na área da Floresta Tropical. Mas é apenas para trinta e duas tribos que são indicados factos precisos no que toca ao estatuto do casamento, ou seja, à volta de um quarto do total. Ora, sobre estas trinta e duas tribos, vinte e seis são apresentadas como praticando a exogamia local, enquanto que as seis últimas são formadas por comunidades endogâmicas. O que quer dizer, por conseguinte, que a exogamia local se apresenta em três quartos das tribos sobre as quais possuímos dados concretos. Fica no entanto uma centena de tribos cujas regras de casamento ignoramos, pelo menos nesse ponto de vista. Mas pode-se supor que a propor-

ção das tribos exogâmicas e endogâmicas tal como se estabelece entre as tribos conhecidas se mantém pouco mais ou menos idêntica entre as tribos desconhecidas: isso conduz-nos a admitir, não como certeza (esta é definitivamente inacessível, dado que uma grande parte das tribos índias desapareceram), mas como hipótese parcialmente verificada, a ideia de que pelo menos três quartos das populações da Floresta praticavam a exogamia local. Devemos ainda notar que algumas das etnias nitidamente identificadas como endogâmicas (por exemplo os Siriono, os Bacairi, os Tapirapé) são grupos numericamente fracos ou isolados no seio de populações culturalmente diferentes. Convém finalmente assinalar que as tribos para as quais a exogamia local foi atestada pertencem às principais famílias linguísticas da Floresta (Arawak, Carib, Tupi, Chibcha, Pano, Pêba, etc.), e que, longe de estarem concentradas, elas estão pelo contrário dispersas em todos os pontos da área considerada: do Perú oriental (tribos amahuaca e yagua), ao Este brasileiro (tribos tupi) e das Guianas (tribos yecuana) à Bolívia (tribos tacana).

Se o exame por assim dizer estatístico das tribos da Floresta Tropical torna verosímil a vasta extensão da exogamia local, esta, num grande número de casos, está mesmo necessariamente presente, por causa da natureza da comunidade. Quando, com efeito, uma única *maloca* abriga o conjunto do grupo, os membros que a compõem reconhecem-se reciprocamente como parentes consanguíneos reais quando o grupo é constituído por uma ou duas famílias alargadas, e como parentes consanguíneos fictícios ou classificatórios quando o grupo é mais importante. Em todo o caso, as pessoas que vivem juntas numa mesma *maloca* são muito estreitamente aparentadas entre si, e podemos então esperar uma proibição do casamento no interior do grupo, isto é, a obrigação da exogamia local. A sua presença não tem apenas a ver com uma das suas funções que, como veremos mais adiante, é procurar vantagens políticas: ela está ligada antes do mais à natureza das comunidades que a praticam, comunidades essas cuja

propriedade principal é a de não agrupar senão parentes de facto assimilados a *siblings*, o que exclui que Ego se case no seu grupo. Ou seja, a comunidade de residência numa grande casa e a pertença culturalmente reconhecida a um mesmo conjunto de parentes fazem dos grupos da Floresta Tropical unidades sociológicas entre as quais se operam as trocas e se concluem as alianças: a exogamia, que é ao mesmo tempo a sua condição e o seu meio, é essencial à estrutura destas unidades e à sua manutenção como tais. E, de facto, o carácter local desta exogamia é apenas contingente, dado que ele é uma consequência do afastamento geográfico das diversas comunidades; quando estas se aproximam e se justapõem até formarem uma aldeia, como se passa com as populações tupi, a exogamia, pelo facto de deixar de ser local, não desaparece no entanto: converte-se em exogamia de linhagem.

Portanto estabelece-se de imediato uma abertura para o exterior, para as outras comunidades, abertura que compromete a partir daí o princípio demasiadamente afirmado da autonomia absoluta de cada unidade. Porque seria de surpreender que grupos empenhados num processo de troca de mulheres (quando a residência é patrilocal) ou de genros (quando ela é matrilocal), isto é, numa relação *positiva* vital para a existência de cada grupo como tal, contestassem simultaneamente a positividade desta ligação pela afirmação — suspeita justamente por ser demasiado valorizada — duma independência radical, de sinal negativo, dado que ela implica uma hostilidade recíproca rapidamente desenvolvida em guerra. Não se trata, naturalmente, de negar que estas comunidades levem uma existência completamente autónoma sobre certos planos essenciais: vida económica, ritual, organização política interna. Mas para além de não podermos estender a todos os aspectos da vida colectiva uma autonomia que, por se reportar a níveis importantes, não deixa de ser menos parcial, o facto geral da exogamia local torna impossível uma independência total de cada comunidade. A troca de mulheres de *maloca* para *maloca*, fundando ligações estreitas de paren-

tesco entre famílias alargadas e demas, institui por essa mesma razão relações políticas, mais ou menos explícitas e codificadas é certo, mas que impedem grupos vizinhos e aliados pelo casamento de se considerarem reciprocamente como puros estranhos ou mesmo como inimigos comprovados. O casamento, enquanto aliança de famílias e mesmo de demas, contribui portanto para integrar as comunidades num conjunto muito difuso e muito fluido, é certo, mas que se revela por um sistema implícito de direitos e deveres mútuos, por uma solidariedade revelada ocasionalmente em circunstâncias graves, pela certeza de cada colectividade em saber-se rodeada, por exemplo em caso de escassez ou de ataque armado, não por estrangeiros hostis, mas por aliados e parentes. Porque o alargamento do horizonte político para além da simples comunidade não releva somente da presença contingente de grupos amigos na proximidade: remete para a necessidade imperiosa em que se encontra cada unidade sedentária de assegurar a sua segurança pela conclusão de alianças.

Um outro factor favorece a constituição de tais conjuntos multicomunitários. A exogamia local opera com efeito entre os conjuntos possíveis uma classificação tal que apenas os parceiros sexuais acessíveis pertencem a unidades diferentes da de Ego. Mas o próprio conjunto destes parceiros encontra-se reduzido, dado que entre eles apenas uma minoria cai na categoria dos conjuntos preferenciais: com efeito a regra do *casamento dos primos cruzados* parece ser coextensiva à da exogamia local. De modo que a esposa provável ou desejável de Ego macho é não apenas uma mulher residente numa *maloca* que não a sua, mas também a filha do irmão da sua mãe, ou da irmã do seu pai. O que quer dizer, por conseguinte, que a troca de mulheres não se instaura entre unidades à partida «indiferentes» umas às outras, mas sim entre grupos encerrados numa rede de ligações estreitas de parentesco, mesmo se esta é, como é decerto provável, mais classificatória do que real. As relações de parentesco já fixadas e a exogamia local adicionam pois os seus efeitos para arrancar cada unidade à sua unicidade, elaborando um *sistema* que transcende cada um dos seus elementos. Podemos no entanto perguntar-nos que intenção profunda anima a prática da exogamia local: se se trata simplesmente de sancionar a proibição do incesto impedindo o casamento entre co-residentes, isto é, entre parentes, o meio pode parecer desproporcionado ao fim; porque, como cada *maloca* abriga em média pelo menos cem pessoas, teoricamente todas parentes entre si, o carácter bilateral da descendência retira às conexões genealógicas a precisão e a extensão que poderiam permitir a estimativa exacta dos graus de parentesco, e que lhes é conferida exclusivamente pela descendência unilinear. Um homem de uma família alargada A poderia portanto casar-se com uma mulher da mesma *maloca* que a dele mas pertencendo a uma família alargada B sem por isso se arriscar formalmente à transgressão maior, dado que o estabelecimento de uma ligação de parentesco não fictício entre o homem A e a mulher B poderia muito bem ser impossível. A função da exogamia local não é pois negativa, assegurar a proibição do incesto, mas positiva, obrigar a contrair casamento fora da comunidade de origem. Ou, noutros termos, a exogamia local encontra o seu sentido na sua função: *ela é o instrumento da aliança política.*

Será possível enfim avaliar o número das comunidades que podem compor uma tal rede de alianças? A ausência mais ou menos completa de documentos a este respeito parece proibir qualquer tentativa de resposta, mesmo que aproximativa. No entanto, certos dados permitirão talvez chegar a um número verosímil, ou antes, situá-lo entre um mínimo e um máximo. Com efeito, se a exogamia local não se instituísse de uma maneira permanente senão entre duas comunidades, estaríamos então confrontados com um verdadeiro sistema de metades exogâmicas complementares. Mas, como este tipo de organização social, mais ou menos universal entre as tribos Gê, não foi realizado senão muito raramente pelas populações da Floresta Tropical, à excepção por exemplo dos Mundurucu ou dos Tucano, é muito provável que as trocas matrimoniais tivessem

Além do mais, estes demas apresentam igualmente uma determinação importante da linhagem: a continuidade. Porque, contrariamente ao que escrevia Kirchhoff [16], a comunidade — para ele uma família alargada — não se dissolve com a morte do seu chefe, pela simples razão de que a chefia é quase sempre hereditária, como o releva — curiosamente — o próprio Kirchhoff. A hereditariedade do cargo político é um sinal suficiente da permanência no tempo da estrutura social. De facto, o que se produz por vezes quando morre o chefe, como entre os Witoto, é não a dispersão do grupo, mas o abandono da casa de que o chefe é «proprietário» e a construção de uma *maloca* na vizinhança muito próxima da primeira. A transmissão do cargo de *líder* de pai para filho, isto é, a sua manutenção na descendência patrilinear que forma o coração da estrutura social, traduz justamente a vontade do grupo de manter a sua unidade espacio-temporal. Os Tupinamba levavam muito longe o seu respeito da patrilinearidade, dado que uma criança nascida de uma mãe pertencendo ao grupo mas de um pai estrangeiro — frequentemente um prisioneiro de guerra — era rapidamente devorada, enquanto que os filhos de um homem do grupo eram filiados na descendência do seu pai. Estes diversos factores, funcionando ao nível da organização interna do dema, revelam bem uma tendência para pôr o acento sobre uma das duas linhas de parentesco e para assegurar a sua continuidade; o dema orienta-se para a linhagem, e o motor, se assim se pode dizer, dessa dinâmica é a contradição entre um sistema bilateral de descendência e uma residência unilocal, isto é, entre a legalidade bilateral e a realidade unilinear.

Sabemos que a unilocalidade da residência não conduz necessariamente à unilinearidade da descendência, mesmo se é uma condição necessária dela, tal como mostrou Murdock, em desacordo neste ponto com Lowie. Não se pode falar de linhagens verdadeiras senão no caso da filiação ser independente da residência. Os demas patrilocais da Floresta Tropical seriam linhagens se as mulheres continuassem a fazer parte do seu grupo de origem, mesmo depois da partida devida ao casamento. Mas, precisamente, o afastamento das grandes casas, que dá à partida de uma mulher um carácter quase definitivo, impede essa tendência para a organização em linhagem de se confirmar, dado que para uma mulher o casamento é como que um desaparecimento. Pode-se pois dizer que, em todos os sectores da Floresta Tropical onde as estruturas polidémicas, por causa da dispersão das *maloca*, são fluidas, a tendência para a linhagem não pode realizar-se. O mesmo não se passa onde esse tipo de estrutura é mais nítido, mais afirmado, mais cristalizado: as grandes aldeias guarani ou tupinamba. Aqui, a contiguidade espacial das casas suprime o movimento das pessoas: o jovem, durante os anos de «serviço» devidos ao sogro, a rapariga quando o casamento é definitivo, não fazem senão mudar de *maloca*. Cada indivíduo mantém-se pois permanentemente sob o olhar da sua família e em contacto quotidiano com a sua linhagem de origem. Nada se opõe portanto, entre estas populações, à conversão dos demas em linhagem. E isto tanto menos quanto outras forças vêm apoiar esta orientação. Porque se os Tupi realizaram com vigor os modelos apenas esboçados pelas outras populações da floresta, isto é, uma integração avançada das unidades sócio-políticas num conjunto estruturado, é porque havia correntes centrípetas cuja presença é atestada pela estrutura aldeã concentrada. Mas, devemos então perguntar-nos, que acontece com as unidades no seio dessa nova organização? Oferecem-se aqui duas possibilidades sociológicas: ou a tendência para a unificação e para a integração se traduz pela dissolução progressiva destas unidades elementares — ou pelo menos por uma diminuição importante das suas funções estruturais — e pelo aparecimento consecutivo dum princípio de estratificação social que pode acentuar-se mais ou menos depressa; ou então as unidades subsistem e reforçam-se.

[16] Cf. nota 10.

A primeira possibilidade foi realizada pelas populações do noroeste da América do Sul (Chibcha, Arawak das Ilhas por exemplo), unificadas sob a categoria de área cultural circum-carib [17]. Estas regiões, particularmente a Colômbia e o norte da Venezuela, viram desenvolver-se grande número de pequenos «Estados», feudalidades frequentemente limitadas a uma cidade ou a um vale. Aí, as aristocracias que controlavam os poderes religioso e militar, dominavam uma massa de «plebeus», e uma classe numerosa de escravos conquistados pela guerra contra as populações vizinhas. A segunda possibilidade parece ter sido adoptada pelos Tupi, dado que não havia entre eles uma estratificação social. Não se pode com efeito assimilar os prisioneiros de guerra dos Tupinamba a uma classe social de escravos de cuja força de trabalho se tivessem apropriado os senhores-vencedores. Os primeiros cronistas do Brasil como Thevet [18], Lery [19] ou Staden [20] contam que a posse de um ou vários prisioneiros de guerra era geradora de um tal prestígio social para os guerreiros tupinamba que estes preferiam, em caso de escassez, deixar eles próprios de comer em vez de fazer jejuar os seus cativos. Estes últimos eram aliás rapidamente integrados na comunidade do seu senhor, e este não hesitava em dar a sua própria irmã ou a sua filha em casamento a esse testemunho vivo da sua glória. E a incorporação considerava-se completa quando, ao fim de um tempo por vezes longo, a execução do prisioneiro o transformava em alimento ritual dos seus senhores.

As sociedades tupi não estavam pois estratificadas; por conseguinte, as clivagens e linhas de força em torno das quais

[17] Cf. **HSAI**, t. IV e V.

[18] A. Thevet, **Le Brésil et les Brésiliens**, Paris, P.U.F., 1953, p. 93.

[19] Jean de Léry, **Journal de bord... en la terre de Brésil**, 1557. Paris, ed. de Paris, 1952.

[20] Hans Staden, **Véritable histoire et description d'un pays... situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique**, Paris, A. Bertrand, 1837.

se edificavam eram as mesmas que no resto da área: sexo, idade, parentesco, etc., e precisamente o enclausuramento e a contracção do modelo geral de organização social multi-comunitária, de que a aldeia constitui a expressão espacial, não operaram como princípio unificador pondo em questão a «personalidade» de cada um dos elementos, neste caso dos demas; mas pelo contrário a própria emergência de uma tal força centrípeta visando à cristalização de uma estrutura «flutuante» determinou o reforço simétrico das tendências centrífugas imanentes à estrutura dos demas. Ou, por outras palavras, a dinâmica aqui descrita é de natureza *dialéctica:* porque, à medida que se precisa e se afirma a constituição do sistema, os elementos que o compõem reagem a essa transformação do seu estatuto acentuando a sua particularidade concreta, a sua individualidade. De modo que o advento da estrutura global engendra, não a supressão dos demas — o que permitiria uma outra diferenciação, isto é, uma estratificação social —, mas uma modificação estrutural das unidades. Qual será o sentido desta transformação? Ele está inteiramente contido nas determinações que lhe são próprias: são essencialmente grupos de parentesco. Que meios terão pois estes últimos para se remodelarem em função de um devir que os identifica unificando-os? É de salientar em primeiro lugar a unilinearidade latente que os caracteriza, centrar a lei de pertença não mais sobre uma co-residência que deixa de ser primordial, mas sobre a regra de filiação: os demas transformam-se pois em linhagens, e a transformação dos elementos aparece solidária com a constituição dos conjuntos. As populações tupi oferecem-nos assim a ilustração da *passagem de uma estrutura polidémica a uma estrutura de linhagem múltipla.*

Quererá isto dizer que as linhagens não aparecem senão por reacção a uma nova organização de um conjunto de unidades residenciais e em relação com ela? É evidentemente impossível afirmá-lo, dado que residência e filiação não são concomitantes. Esta passagem é em si própria contingente,

articulada com a história e não com a estrutura: no que se refere aos Tupi, o elemento catalizador do que não era senão tendencial e potencial entre as outras populações da Floresta Tropical foi a inquietação que os levou a construir estruturas sociais mais «contraídas». Processos históricos diferentes poderiam igualmente operar esta passagem. Mas o que é possível reter é que a mutação de um dema em linhagem conduz a desdobrar a essência *relacional* de cada unidade. Não há linhagens senão no seio de um sistema «forte» e, reciprocamente, a promoção de um tal sistema desemboca ou numa estratificação social negadora do valor estruturante das regras de filiação, ou então na confirmação e mesmo na sobrevalorização dessas regras: a linhagem, poder-se-ia dizer, é de natureza *diacrítica*. Tudo se passa pois como se o movimento centrípeto pelo qual se alarga o campo das relações políticas de uma sociedade anteriormente fluida, criando um desequilíbrio interno, determinasse simultaneamente o meio de o prevenir pela actuação, ao nível dos elementos, de forças centrífugas que respondem à nova situação e que permitem reequilibrar a sociedade. Porque é finalmente para a conquista de um equilíbrio constantemente ameaçado que tendem, de uma maneira directa ou desviada, as forças que «trabalham» estas sociedades primitivas.

É certo por outro lado que a versão tupi do modelo sociológico da Floresta não deixa subsistir idênticas a si próprias as relações internas descritas ao nível do dema. Por um lado, a emergência da estrutura de linhagem, isto é, de uma contracção das conexões genealógicas em que se afirma o seu carácter unitário, diminui consideravelmente o valor funcional dos sub-grupos componentes da linhagem, ou das famílias alargadas. Eis porque o problema pertinente é, no que se refere aos Tupi, o das relações entre linhagens. Cada aldeia tupinamba agrupava em média entre quatro e oito grandes casas, cada uma abrigando uma linhagem, e cada uma tendo o seu líder. Mas a aldeia como tal achava-se ela própria sob a direcção de um

chefe; a comunidade tupinamba eleva a uma escala desconhecida no resto da Floresta a questão das relações políticas: enquanto estrutura de linhagem múltipla ela dá-se uma autoridade «centralizada», e conserva ao mesmo tempo as sub-chefias «locais». E era sem dúvida a este dualismo do poder que respondia, entre os índios, a instituição de um «conselho dos anciãos», cuja aprovação era necessária para o exercício da autoridade pelo chefe principal. As populações do grupo tupi-guarani diferenciam-se pois das outras etnias da mesma área cultural pela maior complexidade da sua problemática política, ligada ao alargamento por vezes muito vasto do seu horizonte. Mas parece justamente que os Tupi não limitavam essa extensão à constituição de comunidades aldeãs de linhagem múltipla e que, em diversas zonas da Floresta, se desenvolvia uma tendência para construir um modelo de autoridade que ultrapassava largamente o quadro estreito da aldeia. Sabe-se que, de um modo geral, as relações inter-tribais na América do Sul eram muito mais estreitas e observadas do que levaria a acreditar a insistência sobre o humor belicoso destes povos, e diversos autores, como por exemplo Claude Lévi-Strauss [21] e Alfred Métraux [22], mostraram claramente a intensidade frequente das trocas comerciais entre grupos situados a distâncias consideráveis. Ora, no caso dos Tupi, não se trata apenas de relações comerciais, mas antes de uma verdadeira *expansão* territorial e política, com exercício da autoridade de certos chefes sobre várias aldeias. Lembremos a figura de Quoniambec, esse famoso chefe Tamoio, que impressionou tão vivamente Thevet e Staden. «Este rei era muito venerado por todos os Selvagens, e mesmo por aqueles que não pertenciam à sua terra, tão bom soldado ele tinha

[21] C. Lévi-Strauss, «Guerre et Commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud», **Renaissance**, vol. I, fasc. 1 e 2.

[22] A. Métraux, **La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani**, Paris, P. Geuthner, 1928, p. 277.

sido no seu tempo, e tão sabiamente os conduzia na guerra» [23]. Estes mesmos cronistas ensinaram-nos por outro lado que a autoridade dos chefes tupinamba não era nunca tão forte como em tempo de guerra, e que o seu poder era então quase absoluto, e perfeitamente respeitada a disciplina imposta às suas tropas. Deste modo o número de guerreiros que um chefe era capaz de mobilizar é o melhor índice do alcance da sua autoridade. Precisamente, os números citados são por vezes — e guardadas as devidas proporções — enormes: Thevet dá um máximo de doze mil «Tabaiarres e Margageaz» combatendo uns contra os outros num único recontro. Léry dá, em circunstância semelhante, o máximo de dez mil homens e um número de quatro mil para uma escaramuça à qual assistiu. Staden, seguindo os seus senhores no combate, contou na ocasião de um ataque por mar a posições portuguesas trinta e oito barcos de dezoito homens em média, ou seja perto de setecentos homens apenas para a pequena aldeia de Ubatuba [24]. Como convém multiplicar mais ou menos por quatro o número destes guerreiros para obter o da população total, vê-se que havia entre os Tupinamba verdadeiras federações agrupando entre dez e vinte aldeias. Os Tupi, e particularmente os da costa brasileira, revelam pois uma tendência muito nítida para a constituição de sistemas políticos consideráveis, com chefias poderosas cuja estrutura seria preciso analisar; com efeito, ao alargar-se, o campo de aplicação de uma autoridade central suscita conflitos agudos com os pequenos poderes locais; a questão que então se coloca é a da natureza das relações entre a chefia principal e as sub-chefias: por exemplo, entre o «rei» Quoniambec e os «régulos, seus vassalos».

Os Tupi costeiros não são aliás os únicos a revelar tais tendências. Para evocar um exemplo muito mais recente, assinalemos igualmente os Tupi Kawahib; um dos seus grupos,

[23] **Ibid.**, p. 93.

[24] **Ibid.**, p. 178, nota 2.

os Takwatip, estendia pouco a pouco no princípio do século a sua hegemonia sobre as tribos vizinhas, sob a direcção do seu chefe Abaitara, cujo filho Claude Lévi-Strauss encontrou [25]. Processos análogos foram notados entre os Omagua e os Cocama, populações tupi estabelecidas no curso médio e superior do Amazonas, entre os quais a autoridade de um chefe se exercia não apenas sobre a grande casa, mas sobre o conjunto da comunidade inteira: esta podia ser de dimensão considerável, dado que uma aldeia omagua compreendia, segundo se diz, sessenta casas de cinquenta a sessenta pessoas cada [26]. Por outro lado, os Guarani, culturalmente tão próximos dos Tupinamba, possuíam igualmente chefias muito desenvolvidas.

Não nos arriscaremos no entanto, ao apreender assim a cultura tupi na sua dinâmica política criadora de «realezas», a forçar a sua originalidade relativamente ao conjunto da Floresta Tropical e, por conseguinte, a constituí-la como entidade cultural independente da área na qual a situamos à partida? Isso corresponderia a negligenciar processos idênticos, embora de bem menor envergadura, entre populações pertencendo a outras existências linguísticas. Convém lembrar por exemplo que os Jivaro apresentavam também esse modelo de organização multi-comunitária, dado que eram concluídas alianças militares entre grupos locais: foi assim que vários *jivaria* — as *maloca* destes Índios — se associaram para guerrear contra os Espanhóis. Por outro lado as tribos carib do Orenoco utilizavam a exogamia local como meio de alargar a hegemonia política sobre várias comunidades. De diversas maneiras se atesta portanto, como característica própria da área da Floresta, a tendência para constituir conjuntos sociais mais vastos do que no resto do continente. O que devemos simplesmente reter é que a força desta corrente variava com

[25] C. Levi Strauss, **Tristes Tropiques**, Paris, Plon, 1955, cap. XXXI

[26] **Cf. HSAI**, t. III.

as circunstâncias concretas — ecológicas, demográficas, religiosas — das culturas onde se manifestava. A diferença entre os Tupi e as outras sociedades não é justamente de natureza, mas de grau; o que quer dizer, por conseguinte, que do mesmo modo que realizaram melhor do que os outros, sobre o plano da estrutura social, um modelo de organização que não lhes é exclusivo, também a dinâmica imanente ao conjunto das culturas da Floresta encontrou entre os Tupi um ritmo e uma aceleração mais rápidas do que em qualquer outra parte.

Arcaicas, as sociedades ameríndias foram-no, mas, se assim se pode dizer, negativamente e segundo os nossos critérios europeus. Devemos por essa razão classificar como imóveis culturas cujo devir não se conforma com os nossos próprios esquemas? Será preciso ver nelas sociedades sem história? Para que a questão tenha um sentido, é ainda necessário colocá-la de tal modo que uma resposta seja possível, isto é, sem postular a universalidade do modelo ocidental. A história diz-se em múltiplos sentidos e diversifica-se em função das diferentes perspectivas nas quais é situada: «A oposição entre culturas progressivas e culturas inertes parece assim resultar, antes do mais, de uma diferença de focalização» [27]. A tendência para o *sistema*, desigualmente realizada em extensão e profundidade conforme as regiões, conduz, pelas suas próprias diferenças, a dar às culturas dessa área uma dimensão «diacrónica», recenseável nomeadamente entre os Tupi-Guarani: não são portanto sociedades sem história. É ao nível da organização política muito mais do que no plano da ecologia que se situa a oposição mais nítida entre culturas marginais e culturas da Floresta. Mas elas não são também sociedades históricas: neste sentido, a oposição simétrica e inversa com as culturas andinas é igualmente muito forte. A dinâmica política que confere a sua especificidade às sociedades da Floresta situá-las-ia pois sobre um plano estrutural — e não numa etapa cronológica — que se poderia chamar *pré-histórico*, fornecendo os Marginais o exemplo de sociedades a-históricas, e os Incas o de uma cultura já histórica. Parece pois legítimo supor que a dinâmica própria da Floresta Tropical é *uma condição de possibilidade* da história tal como ela conquistou os Andes. A problemática política da Floresta remete portanto para os dois planos que a limitam: o plano genético, do lugar de nascimento da instituição; e um outro, histórico, do seu destino *.

[27] C. Levi-Strauss, **Race et Histoire**, Paris, Unesco, 1952, p. 25.

* **Estudo inicialmente publicado em L'Homme III (3), 1963.**

CAPÍTULO IV

ELEMENTOS DE DEMOGRAFIA AMERÍNDIA

Talvez haja quem se espante ao ver colocar, ao lado de estudos consagrados à antropologia política, um texto preocupado principalmente com demografia. Com efeito, nada obriga, ao que parece, a que para analisar o funcionamento das relações de poder e das instituições que as regem se vá buscar o tamanho e a densidade das sociedades em questão. Haveria como que uma autonomia do espaço do poder (ou do não-poder), estabelecendo-se e reproduzindo-se à distância e ao abrigo de toda a influência externa, por exemplo o número da população. E, de facto, a ideia desta relação serena entre o grupo e o seu poder parece corresponder claramente à realidade que oferecem as sociedades arcaicas, que conhecem e põem a funcionar múltiplos meios para controlar ou impedir o crescimento da sua população: aborto, infanticídio, tabus sexuais, desmamar tardio, etc. Ora, essa capacidade que os Selvagens mostram para controlar o fluxo da sua demografia fez acreditar a pouco e pouco a convicção de que uma sociedade primitiva é necessariamente uma sociedade «restrita», tanto mais que a economia dita de subsistência não poderia, segundo se assegura, bastar às necessidades de uma população numerosa.

A imagem tradicional da América do Sul (imagem em boa parte desenhada, não devemos esquecê-lo, pela própria etnologia) ilustra particularmente bem esta mistura de meias-

-verdades, de erros, de preconceitos, que conduz a tratar os factos com uma ligeireza surpreendente (Cf., no *Handbook of South American Indians,* a classificação das sociedades sul-americanas [1]). Por um lado, os Andes e as Altas Culturas que aí se sucederam; por outro, o resto: florestas, savanas, pampas em que formigam pequenas sociedades, todas semelhantes entre si, monótona repetição do mesmo que parece não ostentar diferença alguma. A questão não é tanto a de saber em que medida tudo isso é verdadeiro, mas antes a de medir até que ponto é falso. E, para voltar ao ponto de partida, o problema da conexão entre demografia e autoridade política desdobra-se em duas interrogações:

1 — Será que todas as sociedades da floresta da América do Sul são iguais entre si, ao nível das unidades sócio-políticas que as compõem?

2 — A natureza do poder político manter-se-á imutável quando se alarga e se torna mais pesado o seu campo de aplicação demográfico?

Foi reflectindo sobre a chefia nas sociedades tupi-guarani que deparamos com o problema demográfico. Esse conjunto de tribos, muito homogéneo tanto do ponto de vista linguístico como do cultural, apresenta duas propriedades demasiado notáveis para impedir que se confunda os Tupi-Guarani com as outras sociedades da Floresta. Antes do mais, a chefia afirmava-se, entre estes Índios, com muito mais vigor do que em qualquer outro lugar; em seguida, a densidade demográfica das unidades sociais — os grupos locais — era nitidamente superior às médias habitualmente admitidas para as sociedades sul-americanas. Sem querer afirmar que a transformação do

[1] Para os dados que se referem aos séculos XVI, XVII e XVIII, remetemos em bloco para os cronistas franceses, portugueses, espanhóis, alemães, etc., assim como para os textos e cartas dos primeiros jesuítas na América do Sul. Estas fontes são suficientemente conhecidas para que seja supérfluo dar mais indicações. Para além disso, consultamos o **Handbook of South American Indians**, New York, V, 1963.

poder político era provocada entre os Tupi-Guarani pela expansão demográfica, parece-nos pelo menos legítimo pôr em perspectiva essas duas dimensões, específicas destas tribos. Mas uma questão prévia se coloca: os grupos locais dos Tupi-Guarani seriam efectivamente muito mais numerosos do que os das outras culturas?

É justamente o problema das fontes e do crédito que se lhes pode conceder. Os Tupi-Guarani realizam o paradoxo de terem desaparecido quase completamente desde há muito tempo (à excepção de alguns milhares que sobrevivem ainda no Paraguai) e de serem no entanto a população indígena talvez melhor conhecida da América do Sul. Dispõe-se com efeito de uma muito abundante literatura a seu respeito: a dos primeiros viajantes, rapidamente seguidos pelos jesuítas, que, vindos de França, de Espanha e de Portugal desde os meados do século XVI, puderam observar a seu bel-prazer esses Selvagens que ocupavam todo o litoral brasileiro e uma grande parte do actual Paraguai. Assim, milhares de páginas foram consagradas a descrever a vida quotidiana dos Índios, as suas plantas selvagens e cultivadas, a sua maneira de se casar, de educar as crianças, de fazer a guerra, de matar ritualmente os prisioneiros, as relações entre os grupos, etc. Os testemunhos desses cronistas, formulados em momentos e em lugares diferentes, oferecem uma coerência etnográfica única na América do Sul onde somos as mais das vezes confrontados com uma extrema divisão linguística e cultural. Os Tupi-Guarani apresentam a situação inversa: tribos, situadas a milhares de quilómetros umas das outras, vivem da mesma maneira, praticam os mesmos ritos, falam a mesma língua. Um Guarani do Paraguai encontrar-se-ia em terreno perfeitamente familiar entre os Tupi do Maranhão, distantes no entanto quatro mil quilómetros. E se a leitura das antigas crónicas se pode revelar por vezes fastidiosa pelo facto dos seus autores verem e descreverem a mesma realidade, elas fornecem em todo o caso uma sólida base de trabalho pelo facto de se validarem reciprocamente: Montoya ou Jarque,

missionários entre os Guarani, fazem no Paraguai eco a Thevet ou Léry que, sessenta anos antes, visitaram os Tupinamba da baía do Rio. Talento dos cronistas, quase todos pessoas instruídas e fiéis observadores, relativa uniformidade dos povos observados: do seu encontro subsiste, para grande sorte dos americanistas, um material duma riqueza excepcional, um material sobre o qual os investigadores podem alicerçar-se.

Quase todos os cronistas se esforçaram por completar as suas descrições com dados numéricos referentes às dimensões das casas, à superfície das plantações, às distâncias que separam as aldeias e, sobretudo, ao número de habitantes das regiões que visitavam. Evidentemente, as preocupações que os animavam eram diversas: rigor etnográfico de um Léry, objectividade militar de um Staden, preocupação administrativa dos missionários que tinham necessidade de recensear as populações caídas sob o seu controle. Mas, neste ponto como nos outros, as informações quantitativas, quer tenham sido recolhidas entre os Guarani ou entre os Tupi, no Maranhão ou no sul do Brasil, não apresentam discordância alguma: de uma ponta à outra do imenso território ocupado pelos Tupi-Guarani, os números indicados são muito próximos. Ora, bizarramente, os especialistas da América do Sul, até ao presente, negligenciaram completamente estas indicações — tanto mais preciosas no entanto quanto são muitas vezes muito precisas —, quando não as recusaram simplesmente em bloco. Razão invocada: os cronistas exageraram fantasticamente a importância da população indígena. Encontramo-nos assim colocados perante uma situação bem estranha: tudo é aceitável nos cronistas, excepto os números que nos dão! Que os erros, senão as mentiras, dos cronistas se situem todos na mesma ordem de grandeza parece não incomodar ninguém.

Trata-se de examinar antes do mais o valor das críticas, directas ou implícitas, dirigidas às avaliações dos cronistas. Elas encontram-se, no essencial, juntas e expostas nos trabalhos do principal especialista de demografia ameríndia, Angel Rosenblatt. O método que este autor utiliza para calcular a população indígena da América do Sul no momento da Descoberta revela bem o pouco caso que ele faz das indicações fornecidas pelos cronistas. Quantos Índios havia na América antes da chegada dos Brancos? A esta questão, desde há muito que os americanistas trouxeram respostas tão variadas quanto arbitrárias porque desprovidas de todo o fundamento científico. Oscila-se assim, para o Novo Mundo no seu conjunto, entre oito milhões e quatrocentos mil habitantes segundo Kroeber e quarenta milhões segundo P. Rivet. A. Rosenblatt, abordando por seu turno o problema da população pré-colombiana da América, chega ao número de quase treze milhões e quinhentos mil, dos quais seis milhões setecentos e oitenta e cinquenta mil seriam da América do Sul. Calcula ainda que a margem de erro que o seu cálculo comporta não ultrapassa os 20%, e que portanto a sua investigação é rigorosa, científica. Que rigor é este? O autor explica que «a densidade de população depende (...) não apenas do meio, mas também da estrutura económica e social. No estudo de todos os povos observamos, como é natural, um certo paralelismo entre densidade de população e nível cultural» [2]. Esta determinação é suficientemente vaga para que se possa admiti-la sem dificuldade. Mais contestável ainda nos parece o ponto de vista do autor quando escreve: «Encontramos em particular grandes centros populacionais nos lugares onde se constitui uma grande formação política sobre formas agrícolas de existência. Foi na América o caso das civilizações azteca, maya, chibcha e inca. Com elas, atingiu o seu apogeu a agricultura pré-colombiana e agruparam-se densos núcleos de população»[3]. Há aqui, parece-nos, como que um passe de mágica: Rosenblatt não se contenta, com efeito, em articular a forte densidade de população e a tecnologia de agricultura intensiva, ele introduz subrepticiamente, quando fala

[2] A. Rosenblatt, **La Población indígena y el mestizaje en America**, Buenos Aires, 1954, vol. I, p. 103.

[3] **Ibidem**, p. 103.

de «grande formação política», a ideia de Estado. No entanto, embora carregada de implicações, essa referência ao Estado como sinal e produtor da civilização não diz senão de longe respeito aos nossos propósitos. O essencial vem em seguida: «Mas se as grandes culturas atingiram a etapa agrícola, se no Perú chegaram a domesticar o lama e a alpaca, *a maior parte do continente vivia da caça, da pesca e da colecta*. Os povos caçadores têm necessidade de vastas pradarias (...), os povos que se alimentam da caça e da pesca são obrigados a um certo nomadismo intermitente. A floresta nunca abrigou grandes populações, por causa da grande mortalidade, das condições climatéricas difíceis, da luta contra os insectos e os animais selvagens, da raridade das plantas alimentares (...). Exceptuando a zona agrícola que se estendia sobre uma estreita faixa ao longo dos Andes (...), *o continente era em 1492 uma imensa floresta ou uma estepe*» [4]. Cometeríamos um erro se julgássemos estar a perder tempo ao examinar um tal enunciado de cretinices, porque toda a «demografia» de Rosenblatt está fundada sobre isso, e os seus trabalhos são ainda a referência e a fonte dos americanistas que se interessam pelo problema da população.

A via seguida pelo autor é sumária. Os povos caçadores, tendo necessidade de muito espaço, têm uma população de fraca densidade; ora, a América do Sul era na sua quase totalidade ocupada por tribos de caçadores; portanto a população indígena do continente era muito fraca. Subentendido: não se deve, a partir daqui, dar crédito algum às estimativas dos cronistas, por exemplo, dado que eles apresentam números de população relativamente elevados.

Não seria preciso dizer que tudo isto é arqui-falso, mas ainda melhor faremos se o dissermos. A. Rosenblatt inventa com todas as peças uma América de caçadores-nómadas, com vista a fazer admitir uma avaliação demográfica fraca. (Ainda assim, é preciso notar que ele se mostra muito mais generoso

[4] **Ibidem**, pp. 104-105; o sublinhado é nosso.

do que Kroeber). O que é que se passava na América do Sul em 1500? Exactamente o contrário do que afirma Rosenblatt. A maior parte do continente era ocupada por sociedades de agricultores sedentários que cultivavam uma grande variedade de plantas, cuja lista não vamos aqui reproduzir. Podemos mesmo axiomatizar este dado de base dizendo que *nos lugares em que ecologicamente e tecnologicamente a agricultura era possível, ela estava presente*. Ora, esta determinação do espaço cultivável possível engloba o imenso sistema Orenoco-Amazonas-Paraná-Paraguai e mesmo o Chaco; não se encontra excluída dessa área senão a região de pampas que se estende da Terra de Fogo mais ou menos até ao paralelo 32, território de caça e de colecta das tribos tehuelche e puelche. Portanto, apenas uma fraca parte do continente corresponde à tese de Rosenblatt. Objectar-nos-ão talvez que no interior da zona em que a agricultura é possível certas populações não a praticam. Antes do mais observaremos que esses casos são extremamente raros e localizados: Guayaki do Paraguai, Siriono da Bolívia, Guahibo da Colômbia. Lembraremos em seguida que praticamente, para cada um destes casos, foi possível estabelecer que se tratava não de verdadeiros arcaicos mas, pelo contrário, de sociedades *que tinham perdido a agricultura*. Por nosso lado, mostramos que os Guayaki, puros caçadores-nómadas de floresta, renunciaram a cultivar o milho por volta do fim do século XVI. Resumindo, não subsiste nada das bases em que se apoia a obra de Rosenblatt. Evidentemente, isso não põe forçosamente em questão o número de seis milhões setecentos e oitenta e cinco mil habitantes dado pelo autor para a América do Sul. Simplesmente se passa que, tal como todas as outras avaliações anteriores, esta é puramente arbitrária, e se se verificasse que era justa, sê-lo-ia por puro acaso. Por outro lado, ao revelar-se totalmente fantasista a razão que leva Rosenblatt a recusar ter em conta as precisões dos cronistas, isso dá-nos o direito de dizer: dado que nenhum argumento válido destrói os dados demográficos dos cronistas — *que*

foram testemunhas oculares —, talvez convenha, afastando os preconceitos habituais, tomar de uma vez por todas a sério o que nos dizem. É o que vamos tentar fazer.

Não se trata para nós de seguir a pista clássica de calcular a população índia do conjunto da América do Sul em 1500, tarefa irrealizável no que nos toca. Mas podemos tentar saber quantos eram nessa época os Índios Guarani e isso por duas razões. A primeira tem a ver com a disposição do seu território, muito homogénea, de limites conhecidos, e portanto susceptível de ser medido. Não é o caso dos Tupi: estes ocupavam quase todo o litoral brasileiro, mas ignoramos a profundidade a que se estendiam as suas tribos para o interior; é impossível por conseguinte medir o seu território. A segunda razão tem a ver com os dados numéricos. Mais abundantes, como veremos, do que se poderia julgar, eles são de duas ordens: os que foram recolhidos no século XVI e no princípio do século XVII; depois, os do fim do século XVII e do princípio do século XVIII. Estes últimos, fornecidos pelos jesuítas, referem-se apenas aos Guarani. Quanto aos primeiros, informam sobre os Guarani e sobre os Tupi, sobretudo aliás sobre estes últimos. Mas a homogeneidade destas sociedades é tal, de todos os pontos de vista, que as dimensões demográficas dos grupos locais guarani e tupi eram certamente muito próximas. Poder-se-á, por conseguinte, senão sobrepor mecanicamente os números tupi sobre a realidade guarani, pelo menos tomá-los segundo uma ordem verosímil de grandeza, no caso de nos faltarem informações a propósito dos Guarani.

Entre Índios do Brasil e Europeus, rapidamente se estabeleceram os contactos, sem dúvida no decurso do primeiro decénio do século XVI, por intermédio dos comerciantes navegadores franceses e portugueses que vinham trocar, contra instrumentos metálicos e pacotilha, o pau brasil ou pau de fogo. As primeiras cartas dos missionários jesuítas portugueses instalados entre os Tupinamba datam de 1549. A penetração branca no interior do continente desenvolveu-se durante

a primeira metade do século. Os Espanhóis, lançados à procura do Eldorado inca, subiram o Rio de la Plata, depois o Paraguai. A primeira fundação de Buenos Aires teve lugar em 1536. Os Conquistadores, sob a pressão das tribos, tiveram que a abandonar quase a seguir para fundar em 1537 Asunción, desde então capital do Paraguai. Não era mais nessa época do que um acampamento-base para organizar as expedições de conquista e de exploração em direcção aos Andes, de que os separava a imensidão do Chaco. Foi com os Índios Guarani, senhores de toda a região, que se aliaram os Espanhóis. Estes breves dados históricos explicam porque é que os Tupi-Guarani foram quase tão precocemente conhecidos como os Aztecas ou os Incas.

Como eram constituídos os grupos locais, ou aldeias, dos Tupi-Guarani? Todos estes factos são bem conhecidos, mas não é inútil voltar a recordá-los no essencial. Uma aldeia guarani ou tupi compunha-se de quatro a oito grandes casas colectivas, as *maloca,* dispostas em torno de uma praça central reservada à vida religiosa e ritual. As dimensões das *maloca* variam segundo os observadores e, sem dúvida, segundo os grupos visitados. O seu comprimento situa-se entre quarenta metros para as mais pequenas e cento e sessenta metros para as maiores. Quanto ao número de habitantes de cada *maloca,* oscila entre 100 (segundo Cardim, por exemplo) e 500 ou 600 (Léry). Resulta daí que a população das aldeias tupinamba mais modestas (de quatro *maloca*) devia comportar cerca de quatrocentas pessoas, enquanto que a das mais importantes (sete ou oito *maloca*) atingia, quando não ultrapassava, três mil pessoas. Thevet, por seu lado, fala, a propósito de certas aldeias onde esteve, de seis mil e mesmo dez mil habitantes. Admitamos que estes últimos números são exagerados. Isso não obsta a que a dimensão demográfica dos grupos tupi ultrapasse, e de muito longe, a dimensão corrente das sociedades sul-americanas. A título de comparação lembraremos que entre os Yanomani da Venezuela, população da floresta, intacta porque também protegida ainda do con-

tacto com os Brancos, os grupos locais mais numerosos agrupam 250 pessoas.

As informações dos cronistas indicam claramente que as aldeias tupi-guarani eram de importância desigual. Mas podemos aceitar uma média de 600 a 1.000 pessoas por grupo, hipótese que, fazemos questão em sublinhá-lo, é deliberadamente *baixa*. Esta avaliação poderá parecer enorme aos americanistas. Ela é confirmada não apenas pelas anotações impressionistas dos primeiros viajantes — a multidão de crianças que formigam nas aldeias —, mas sobretudo pelas indicações numéricas que fornecem. Frequentemente dizem respeito às actividades militares dos Tupinamba. Com efeito, todos os cronistas ficaram espantados, por vezes mesmo horrorizados, com o gosto fanático destes índios pela guerra. Franceses e Portugueses, em competição armada com vista a assegurarem a dominação do litoral brasileiro, souberam explorar essa belicosidade índia fazendo alianças com tribos inimigas entre si. Staden, por exemplo, ou Anchieta, falam, enquanto testemunhas oculares, de frotas de guerra tupinamba que compreendiam cerca de duzentas pirogas, transportando cada uma vinte a trinta homens. As expedições guerreiras podiam não alistar senão algumas centenas de combatentes. Mas algumas, que duravam várias semanas e às vezes vários meses, punham em movimento um número de guerreiros que chegava a elevar-se a doze mil, sem contar as mulheres, encarregadas da «logística» (transporte da «farinha de guerra» destinada a alimentar a tropa). Léry conta como participou num combate nas praias do Rio, que durou meio-dia: calcula em cinco ou seis mil o número de combatentes *de cada facção*. Tais concentrações, apesar de possíveis enganos inerentes à estimativa «de uma vista de olhos», não eram naturalmente possíveis senão mediante a aliança de várias aldeias. Mas a relação entre o número de homens em idade de combater e o número total da população mostra à evidência a amplitude demográfica das sociedades tupi-guarani. (Dar-nos-emos conta de que todas

as questões referentes à guerra e ao número dos grupos locais implicados na rede de alianças tocam de muito perto ao mesmo tempo o problema demográfico e o problema político. Não podemos deter-nos agora nessa análise. Assinalaremos apenas de passagem que, pela sua duração e pelas «massas» que punham a funcionar, estas expedições militares nada têm em comum com o que se chama guerra nas outras tribos sul-americanas, e que consiste quase sempre num *raid* relâmpago ao romper da manhã por um punhado de assaltantes. Para lá da diferença na natureza da guerra, apercebe-se a diferença na natureza do poder político).

Todos estes dados referem-se aos Tupi do litoral. Mas o que se passa relativamente aos Guarani? Se os Conquistadores se mostraram a seu propósito avaros de números, sabemos em contrapartida que as suas aldeias, compostas como as dos Tupi por quatro a oito *maloca*, deixaram aos primeiros exploradores uma impressão de multidão. Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, partido do Atlântico em Novembro de 1541, chegou a Asunción em Março de 1542. A narração dessa travessia de todo o território guarani abunda em notas sobre o número de aldeias visitadas e de habitantes em cada aldeia. Eis aqui, mais convincentes porque mais precisas, as primeiras informações numéricas sobre os Guarani. Quando os Espanhóis, sob as ordens de Domingo de Irala, chegaram ao lugar em que actualmente está Asunción, entraram em contacto com os dois chefes que controlavam a região: estes podiam alistar *quatro mil guerreiros*. Muito pouco tempo depois da conclusão da aliança, esses dois caciques foram capazes de levantar o que se poderá chamar um exército — oito mil homens que ajudaram Irala e os seus a combater as tribos agazes sublevadas contra os Espanhóis. Estes, em 1542, tiveram que travar batalha contra um grande chefe Guarani, Tabaré, que dirigia oito mil guerreiros. Em 1560, nova revolta dos Guarani, dos quais três mil foram exterminados pelos novos senhores. Nunca mais acabaríamos de alinhar números, todos eles situados nesta ordem de grandeza. De

qualquer modo citemos ainda mais alguns, fornecidos estes pelos jesuítas. Sabemos que as primeiras «reservas», fundadas no princípio do século XVII por Ruiz Montoya, imediatamente sofreram os assaltos daqueles a que se chamava os *Mamelucos*. Estes bandos de assassinos, constituídos por Portugueses e mestiços, partiam da região de S. Paulo para ir capturar o máximo possível de Índios no interior da região guarani, que revendiam depois como escravos aos colonos instalados no litoral. A história do início das Missões é a história da sua luta contra os *Mamelucos*. Estes, dizem os arquivos dos jesuítas, teriam em poucos anos morto ou capturado trezentos mil Índios. Entre 1628 e 1630, os Portugueses levaram *das Missões* sessenta mil Guarani. Em 1631, Montoya resignou-se a evacuar as duas últimas reservas do Guaira (portanto situadas em território português). Doze mil índios puseram-se em marcha sob o seu comando numa desoladora anabasia: quatro mil sobreviventes atingiram o Paraná. Numa aldeia, Montoya recenseou cento e setenta famílias, ou seja, em palavras mais simples, uma população de oitocentos a oitocentos e cinquenta pessoas.

Estes diversos dados, que cobrem cerca de um século (de 1537 com os Conquistadores, a 1631 com os jesuítas), estes números, mesmo aproximativos, mesmo massivos, determinam com os números tupi uma mesma ordem de grandeza. Anchieta, homólogo de Montoya no Brasil, escreve que em 1560 a Companhia de Jesus exerce já a sua tutela sobre oitenta mil índios. Essa homogeneidade demográfica dos Tupi-Guarani convida a duas conclusões provisórias. A primeira é que, para estas populações, é preciso aceitar as hipóteses fortes (entenda-se fortes em relação às taxas habituais das outras sociedades indígenas). A segunda é que, se tivesse havido necessidade disso, poderíamos ter-nos auxiliado com os números tupi para tratar a realidade guarani, sob reserva — e é o que tentaremos fazer — de demonstrar em seguida a validade do nosso método.

Seja pois a população Guarani de que queremos calcular a importância. Trata-se antes do mais de estabelecer a superfície do território ocupado por estes Índios. Diferentemente da área tupi, impossível de medir, a tarefa é aqui relativamente fácil, mesmo se não permite obter resultados de uma precisão cadastral. A região guarani era limitada a oeste pelo rio Paraguai, pelo menos pela parte do seu curso situada entre o paralelo 22 a montante e o 28 a jusante. A fronteira meridional encontrava-se um pouco ao sul da confluência do Paraguai e do Paraná. As margens do Atlântico constituiam o limite oriental, mais ou menos desde o porto brasileiro de Paranaguá, ao norte (paralelo 26), até à fronteira do Uruguai actual, noutros tempos pátria dos Índios Charrua (paralelo 33). Temos assim duas linhas paralelas (o curso do Paraguai, o litoral marítimo), de que basta ligar as extremidades para conhecer os limites setentrional e meridional do território guarani. Estes limites correspondem quase exactamente à área de expansão dos Guarani. Os Guarani não ocupavam integralmente este quadrilátero de cerca de quinhentos mil quilómetros quadrados, dado que outras tribos residiam nessa mesma região, principalmente os Caingang. Podemos avaliar em trezentos e cinquenta mil quilómetros quadrados a superfície do território guarani.

Posto isto, e conhecendo a densidade *média* dos grupos locais, poderemos chegar a determinar a população total? Seria preciso poder estabelecer o número dos grupos locais compreendidos no conjunto territorial. É evidente que a este nível os nossos cálculos se baseiam em médias, em números «grandes» e que os resultados que permitirão atingir são de ordem hipotética, o que não significa arbitrária. Que nós saibamos, não existe — para este período — senão um único recenseamento de população para um determinado território. Foi o que efectuou, no princípio do século XVII, o padre Claude d'Abbeville, na ilha do Maranhão, quando da última tentativa francesa de instalação no Brasil. Neste espaço de 1.200 Km², repartiam-se doze mil índios Tupi em vinte e sete grupos

locais, o que dá uma média de quatrocentas e cinquenta pessoas por aldeia, cada uma delas ocupando em média um espaço de quarenta e cinco quilómetros quadrados. A densidade da população na ilha do Maranhão era assim exactamente de dez habitantes por quilómetro quadrado. Mas não é possível transpor essa densidade para o espaço guarani (o que daria três milhões e quinhentos mil índios). Não que um tal número nos inquiete, mas a situação na ilha do Maranhão não é generalizável. Com efeito, era uma zona refúgio para os Tupinamba que queriam escapar aos Portugueses. A ilha era portanto sobrepovoada. Paradoxalmente, é isto que explica, sem dúvida, a fraca dimensão dos grupos: havia demasiadas aldeias. Nas zonas costeiras vizinhas da ilha, os missionários franceses tinham recenseado quinze a vinte grupos em Tapuytapera, entre quinze a vinte grupos em Cuma e vinte a vinte e quatro grupos entre os Caeté. Havia portanto aí um total de cinquenta a sessenta e quatro grupos, que devia agrupar entre trinta mil e quarenta mil indivíduos. E todas estas aldeias, dizem os cronistas, repartidas sobre um espaço muito mais vasto do que o da ilha, eram mais povoadas do que as da ilha. Resumindo, a ilha do Maranhão com a sua densidade de população é um caso um pouco aberrante, inutilizável.

Felizmente encontramos nos cronistas informações susceptíveis de nos fazer avançar; e, particularmente, uma preciosa indicação de Staden. Este, durante os nove meses que esteve prisioneiro dos Tupinamba, levado de grupo em grupo, teve todo o tempo disponível para observar a vida dos seus senhores. Faz notar que as aldeias eram, em geral, afastadas de nove a doze quilómetros umas das outras, o que daria à volta de cento e cinquenta quilómetros quadrados de espaço por grupo local. Retenhamos este número e suponhamos que o mesmo se passava com os Guarani. É então possível conhecer o número — hipotético e estatístico — dos grupos locais. Seria de 350.000 dividido por 150: 2.340 mais ou menos. Aceitemos como verosímil o número de 600 pessoas em média por

unidade. Teremos pois: 2.340 x 600 = 1.404.000 habitantes. Portanto, perto de *um milhão e meio* de índios Guarani, antes da chegada dos Brancos. Isso implica uma densidade de 4 habitantes por quilómetro quadrado. (Na ilha do Maranhão era de 10 habitantes por quilómetro quadrado).

Este número parecerá enorme, inverosímil, inaceitável para alguns, senão para muitos. Ora, não somente não há razão alguma (excepto ideológica) para o recusar, mas estamos em querer que a nossa estimativa é mesmo assim modesta. É agora talvez o momento de evocar as investigações da chamada Escola de Berkeley, grupo de historiadores demógrafos cujos trabalhos abalaram de cima a baixo as certezas clássicas quanto à América e sua população. Pertence a Pierre Chaunu [5] o mérito de ter, a partir de 1960, assinalado à atenção dos investigadores a extrema importância das descobertas da Escola de Berkeley, e nós remetemos para os dois textos em que esse autor expõe com vigor e clareza o método e os resultados dos investigadores americanos. Diremos simplesmente que os seus estudos demográficos, levados a cabo com um rigor irrepreensível, conduzem a admitir números de população e taxas de densidade até ao presente insuspeitadas, quase incríveis. É assim que para a região mexicana do Anahuac (514.000 Km^2), Borah e Cook determinam, em 1519, uma população de 25 milhões, isto é, como escreve Pierre Chaunu, «uma densidade comparável à da França de 1789, de 50 habitantes por quilómetro quadrado». O que quer dizer que a demografia de Berkeley, não hipotética mas demonstrada, vai, à medida que avança, no sentido dos números mais elevados. Os trabalhos recentes de Nathan Wachtel àcerca dos Andes estabelecem também para aí taxas de população muito mais fortes do que se julgava: 10 milhões

[5] «Une Histoire hispano-américaine pilote. En marge de l'oeuvre de l'École de Berkeley», **Revue Historique**, tomo IV, 1960, pp. 339-368. E: «La Population de l'Amérique Indienne. Nouvelles Recherches», **Revue Historique**, 1963, tomo I, p. 118.

de Índios no Império inca em 1530. Constatamos pois que as investigações realizadas no México ou nos Andes obrigam a aceitar as hipóteses fortes no que se refere à população indígena da América. E eis porque o nosso número de um milhão e quinhentos mil Índios Guarani, absurdo aos olhos da demografia clássica (Rosenblatt e outros), se torna muito razoável quando é recolocado na perspectiva demográfica traçada pela Escola de Berkeley.

Se temos razão, se efectivamente 1.500.000 Guarani habitavam um território de 350.000 quilómetros quadrados, então é preciso transformar radicalmente as nossas concepções sobre a vida económica das populações da floresta (a cretinice do conceito de economia de subsistência), recusar as estúpidas crenças sobre a pretensa incapacidade deste género de agricultura para sustentar uma população importante e, bem entendido, repensar totalmente a questão do poder político. Faremos observar que nada impedia os Guarani de ser numerosos. Consideremos com efeito a quantidade de espaço cultivado necessária. Sabemos que é preciso à volta de meio hectar para uma família de quatro a cinco pessoas. Este número está perfeitamente estabelecido pelas medidas muito precisas de Jacques Lizot[6] entre os Yanomani: descobriu entre eles (pelo menos para os grupos em que efectuou as suas medidas) uma média de 1.070 m² cultivados por pessoa. Portanto, se é preciso meio hectar para cinco pessoas, serão precisos 150.000 hectares de plantações para 1.500.000 pessoas, ou seja, 1.500 Km². O que equivale a dizer que a superfície total das terras simultaneamente cultivadas para responder às necessidades de 1.500.000 Índios não ocupa mais do que 220.ª parte do território total. (Na ilha do Maranhão, caso especial como vimos, as hortas não ocupam no entanto mais do que a nonagésima parte da superfície da ilha. E, segundo Yves d'Evreux ou Claude d'Abbeville, nada indica que os doze mil habitantes da

[6] Comunicação Pessoal.

ilha estivessem particularmente ameaçados de escassez). Por conseguinte, o nosso número de 1.500.000 Guarani, embora hipotético, nada tem de inverosímil. Muito pelo contrário, são as avaliações de Rosenblatt que nos parecem absurdas, dado que admite 280.000 Índios no Paraguai em 1492. Sobre que bases assentam os seus cálculos, não sabemos. Quanto a Steward, descobre para os Guarani uma densidade de 28 habitantes por 100 Km², o que devia dar um total de 98.000 Índios. O que o teria levado a decidir que havia duzentos mil em 1.500? Mistério e incoerência da demografia ameríndia «clássica».

Não nos esquecemos de modo algum que o nosso próprio número se mantém hipotético (embora consideremos um êxito a possibilidade de ter estabelecido uma ordem de grandeza que nada mais tem a ver com os cálculos anteriores). Ora, nós dispomos de um meio de controlar a validade destes cálculos. A utilização do *método regressivo,* brilhantemente elucidado pela Escola de Berkeley, servirá de contraprova para o método que punha em relação as superfícies e as densidades.

Com efeito é-nos possível proceder diferentemente: a partir da taxa de despovoamento. Temos sorte em dispor de duas estimativas efectuadas pelos jesuítas. Referem-se à população índia agrupada nas Missões, isto é, de facto, à quase totalidade dos Guarani. A primeira, devemo-la ao Padre Sepp. Ele escreve que em 1690 havia ao todo trinta reservas, das quais nenhuma com menos de seis mil Índios, e algumas ultrapassando oito mil habitantes. Havia pois, no fim do século XVII, cerca de duzentos mil Guarani (sem contar com as tribos livres). Trata-se, com a segunda estimativa, de um verdadeiro recenseamento, quase até à unidade, de todos os habitantes das Missões. Foi o Padre Lozano, historiador da Companhia de Jesus, que enunciou os seus resultados na sua insubstituível *Historia de la Conquista del Paraguay.* A população Guarani era de 130.000 pessoas em 1730. Reflictamos sobre estes dados.

Como o testemunha o desaparecimento, em menos de meio século, de mais de um terço da população, as Missões jesuítas não puseram de modo algum ao abrigo do despovoamento os Índios que nelas residiam. Muito pelo contrário, a concentração de populações naquilo que atingia a dimensão de pequenas cidades devia oferecer um terreno privilegiado à propagação das epidemias. As cartas dos jesuítas são pontuadas por descrições pavorosas sobre as devastações periódicas da varíola ou da gripe. O Padre Sepp, por exemplo, escreve que em 1687 uma epidemia matou dois mil Índios *numa única Missão,* e que em 1695 uma epidemia de varíola dizimou *todas as reservas.* É bem evidente que o processo de despovoamento não começou no fim do século XVII, mas desde a chegada dos Brancos, nos meados do século XVI. O padre Lozano constata-o: na época em que redigiu a sua *História,* a população índia baixara muito relativamente à que existia antes da Conquista. Assim, ele escreve que no fim do século XVI havia, apenas na região de Asunción, vinte e quatro mil Índios de *encomienda.* Em 1730 não havia mais do que dois mil. Todas as tribos que habitavam essa parte do Paraguai não submetida à autoridade dos jesuítas desapareceram completamente por causa da escravatura da *encomienda* e das epidemias. E, com amargura, Lozano escreve: «A província do Paraguai era a mais povoada de Índios, e hoje está quase deserta, apenas lá se encontram os das Missões».

Os investigadores de Berkeley traçaram para a região de Anahuac a curva de despovoamento. É aterradora, dado que dos 25.000.000 de Índios em 1500, não havia mais do que um milhão em 1605. Wachtel [7] dá, para o Império inca, números pouco menos impressionantes: 10.000.000 de Índios em 1530, 1.000.000 em 1600. Por diversas razões, a queda demográfica foi menos brutal do que no México, dado que a população foi reduzida apenas, se assim se pode dizer, de nove décimos, enquanto que no México o foi na ordem dos 96/100. Tanto

[7] N. Wachtel, **La Vision des Vaincus**, Paris, Gallimard, 1971.

nos Andes como no México se assiste, desde os fins do século XVII, a um lento aumento demográfico dos Índios. Não é o caso dos Guarani, dado que entre 1690 e 1730 a população passou de duzentos mil para cento e trinta mil.

Pode-se estimar que, nessa época, os Guarani livres, isto é, os que escaparam simultaneamente à *encomienda* e às Missões, não eram mais do que vinte mil. Somados aos cento e trinta mil Guarani das Missões, temos pois um total de cento e cinquenta mil por volta de 1730. Pensamos por outro lado dever aceitar uma taxa de despovoamento relativamente fraca, se a compararmos ao caso mexicano, de nove décimos em dois séculos (1530-1730). Por conseguinte, os 150.000 Índios de 1730 eram dez vezes mais numerosos dois séculos antes: eram 1.500.000. Consideramos a taxa de queda de nove décimos como moderada, mesmo sendo catastrófica. Aparece talvez aí uma função relativamente «protectora» das Missões, dado que os Índios de *encomienda* desapareciam a um ritmo mais rápido: 24.000 no fim do século XVI, 2.000 em 1730.

O número de 1.500.000 Guarani em 1539, assim obtido, não é mais hipotético, como no modo de cálculo anterior. Consideramo-lo mesmo como mínimo. Em todo o caso, a convergência dos resultados obtidos pelo método regressivo e pelo método das densidades médias reforça a nossa convicção de que não nos enganamos. Estamos longe dos 250.000 Guarani em 1570, segundo Rosenblatt, que não aceita para um período de perto de um século (1570-1650) senão uma taxa de despovoamento de 20% (250.000 Índios em 1570, 200.000 em 1650). Esta taxa foi formulada arbitrariamente, e está em completa contradição com as taxas conhecidas para todo o resto da América. Com Steward, a coisa torna-se ainda mais absurda: se havia 100.000 Guarani (segundo a densidade de vinte e oito habitantes por quilómetro quadrado) em 1530, então, caso único, a sua população não teria cessado de aumentar durante os séculos XVI e XVII! Nada disto é verdadeiro.

É preciso pois, para reflectir sobre os Guarani, aceitar estes dados de base: *eles eram, antes da Conquista, 1.500.000,*

repartidos por 350.000 quilómetros quadrados, ou seja uma densidade de um pouco mais de 4 habitantes por quilómetro quadrado. Este facto é rico em consequências:

1) No que se refere à «demografia» dedutível das estimativas massivas dos cronistas, é forçoso constatar que tinham razão. As suas avaliações, completamente coerentes entre si pelo facto de definirem uma mesma ordem de grandeza, são-no igualmente com os resultados obtidos pelo cálculo. Isso desqualifica a demografia tradicional demonstrando a sua falta total de rigor científico e leva-nos a perguntar por que é que Rosenblatt, ou Kroeber, ou Steward, sistematicamente escolheram — contra a evidência — as hipóteses mais fracas possíveis quanto ao número da população índia.

2) No que se refere à questão do poder político, desenvolve-la-emos ulteriormente. Contentar-nos-emos de momento em indicar que entre o guia de um bando de caçadores nómadas guayaki de vinte e cinco ou trinta pessoas e o chefe de um grupo de uma centena de guerreiros no Chaco, e os grandes *mburuvicha,* os líderes tupi-guarani que conduziam em combate exércitos de vários milhares de homens, há uma diferença radical, uma diferença de natureza.

3) Mas o ponto essencial refere-se à questão geral da demografia índia antes da chegada dos Brancos. As investigações da Escola de Berkeley para o México, as de Wachtel para os Andes, convergentes pelos seus resultados (hipóteses fortes), têm para além do mais em comum o facto de tratarem daquilo a que se convencionou chamar as Altas Culturas. Ora, a nossa modesta reflexão sobre os Guarani, isto é sobre uma população da floresta, conduz pelos seus resultados exactamente no mesmo sentido que os trabalhos supracitados: *também para as populações da Floresta é preciso partir de hipóteses fortes.* Não podemos aqui deixar de afirmar o nosso acordo completo com Pierre Chaunu: «Os resultados de Borah e Cook conduzem a uma revisão completa da nossa representação da história americana. Não são mais os 40 milhões de homens julgados excessivos pelo dr. Rivet que é preciso supor na América pré-colombiana, mas 80, talvez 100 milhões de almas. A catástrofe da *Conquista* (...) foi tão grande como Las Casas a tinha denunciado». Conclusão que nos gela: «...Foi um quarto da humanidade, aproximadamente, que terá sido aniquilada pelas razias microbianas do século XVI» [8].

A nossa análise de um caso da floresta muito localizado deve, se a aceitarmos, aparecer como uma confirmação das hipóteses de Berkeley. Ela obriga a admitir a hipótese demográfica forte *para toda a América,* e não apenas para as Altas Culturas. E sentir-nos-emos satisfeitos se este trabalho sobre os Guarani deixar a convicção de que é preciso «empreender essa grande revisão à qual, desde há quinze anos, a Escola de Berkeley nos convida de um modo premente» [9]*.

[8] P. Chaunu, op. cit., 1963, p. 117.
[9] Ibidem, p. 118.
* Estudo publicado inicialmente em L'Homme XIII (1-2), 1973.

CAPÍTULO V

O ARCO E A CESTA

Quase sem transição, a noite apoderou-se da floresta, e a massa das grandes árvores parece tornar-se mais próxima. Com a obscuridade instala-se também o silêncio; calaram-se aves e macacos e apenas se fazem ouvir, lúgubres, as seis notas desesperadas do *urutau*. E, como que por um tácito acordo com o recolhimento geral a que se dispõem seres e coisas, mais nenhum ruído surge deste espaço furtivamente habitado onde um pequeno grupo de homens acampa. Aí fez paragem um bando de Índios Guayaki. Por vezes avivado por um golpe de vento, o brasido de cinco ou seis fogos familiares arranca à sombra o círculo vago dos abrigos de ramos de palmeira, cada um dos quais, frágil e passageira morada dos nómadas, protege o repouso de uma família. As conversas murmuradas que se seguiram à refeição foram cessando pouco a pouco; as mulheres, estreitando ainda nos braços as suas crianças encolhidas, dormem. Poder-se-iam julgar adormecidos também os homens que, sentados perto do fogo, montam uma guarda muda e rigorosamente imóvel. Eles não dormem, no entanto, e o seu olhar pensativo pousado nas trevas vizinhas, se o pudéssemos ver, revelaria uma expectativa sonhadora. Os homens preparam-se para cantar e esta noite, como tantas vezes a essa hora propícia, eles vão entoar, cada um para si, o canto dos caçadores: a sua meditação prepara a conju-

gação subtil de uma alma e de um instante com as palavras que vão exprimi-la. Cedo uma voz se eleva, quase imperceptível a princípio, de tal modo nasce interior, prudente murmúrio que nada articula ainda, que se dedica pacientemente à procura de um tom e de um discurso exactos. Mas ela cresce pouco a pouco, o cantor está doravante seguro de si e de repente, sonoro, livre e tenso, o seu canto brota. Estimulada, uma segunda voz se vem juntar à primeira, depois uma outra; entoam palavras antecipadas, como respostas a questões que sempre antecipariam. Os homens cantam todos agora. Mantêm-se sempre imóveis, com o olhar um pouco mais perdido; cantam todos juntos, mas cada um canta o seu próprio canto. São senhores da noite e cada um se quer, na noite, senhor de si.

Mas precipitadas, ardentes e graves, as palavras dos caçadores achê [1] cruzam-se, sem que o saibam, num diálogo que quereriam esquecer.

Uma oposição muito nítida organiza e domina a vida quotidiana dos Guayaki: a dos homens e das mulheres cujas actividades respectivas, fortemente marcadas pela divisão sexual das tarefas, constituem dois campos nitidamente separados e aliás, como por todo o lado, complementares. Mas diferentemente da maior parte das outras sociedades índias, os Guayaki não conhecem forma alguma de trabalho em que participem simultaneamente homens e mulheres. A agricultura, por exemplo, depende tanto das actividades masculinas como das femininas, já que se geralmente as mulheres se dedicam à sementeira, ao tratamento das hortas e à recolha dos legumes e cereais, são os homens que se ocupam com a preparação do lugar das plantações abatendo as árvores e queimando a vegetação seca. Mas se os papeis são bem distintos e não se invertem nunca, nem por isso deixam de assegurar em comum a feitura e os resultados duma operação tão importante como a agricultura. Ora, nada disso acontece entre os Guayaki. Nómadas que ignoram tudo da arte de plantar, a sua economia apoia-se exclusivamente na exploração dos recursos naturais que a floresta oferece. Estes dividem-se em dois grupos principais: produtos da caça e produtos da colecta, compreendendo estes últimos sobretudo o mel, as larvas e a medula da palmeira pindo. Poder-se-ia pensar que a procura destas duas classes de alimento se conforma com o modelo muito espalhado na América do Sul segundo o qual os homens caçam, o que é natural, deixando para as mulheres a tarefa de colectar. Na realidade, as coisas passam-se de maneira muito diferente dado que, entre os Guayaki, os homens caçam e *também* colectam. Não porque, mais atentos que outros aos lazeres das suas esposas, as queiram dispensar dos trabalhos que normalmente lhes caberiam; mas porque de facto os produtos da colecta são obtidos graças a operações penosas que as mulheres dificilmente poderiam levar a cabo: localização dos enxames, extracção do mel, abate das árvores, etc. Trata-se portanto dum tipo de colecta que cabe bem melhor dentro do quadro das actividades masculinas. Ou, noutros termos, a colecta conhecida no resto da América, consistindo na procura de bagos, frutos, raízes, insectos, etc., é praticamente inexistente entre os Guayaki, porque a floresta que ocupam não abunda em recursos desse género. Portanto, se as mulheres praticamente nada colectam, é porque não há quase nada para colectar.

Em consequência, encontrando-se as possibilidades económicas dos Guayaki culturalmente reduzidas pela ausência de agricultura e naturalmente pela relativa raridade dos alimentos vegetais, a tarefa cada dia recomeçada de procurar a alimentação do grupo repousa essencialmente nos homens. Isto não significa de modo algum que as mulheres não participem na vida material da comunidade. Para além da função, decisiva para os nómadas, de transportar os bens familiares, as mulheres dos caçadores fabricam cestaria, cerâmica, as cordas dos arcos; cozinham, tratam das crianças, etc. Longe de se mostrarem ociosas, consagram inteiramente o seu tempo à execução de todos estes trabalhos necessários.

[1] Achê: autodenominação dos Guayaki.

Mas isto não impede que, no plano fundamental da «produção» do alimento, o papel de facto menor que as mulheres desempenham deixa aos homens o seu absorvente e prestigiante monopólio. Ou, em termos mais precisos, a diferença entre homens e mulheres ao nível da vida económica pode ver-se como a oposição entre um grupo de produtores e um grupo de consumidores.

O pensamento Guayaki, como iremos ver, exprime claramente a natureza desta oposição que, por se situar na própria raiz da vida social da tribo, comanda a economia da sua existência quotidiana e confere o seu sentido a todo um conjunto de atitudes onde se tece a trama das relações sociais. O espaço dos caçadores nómadas não se pode repartir segundo as mesmas linhas que o dos agricultores sedentários. Dividido por estes em espaço da cultura, constituído pela aldeia e pelas hortas, e em espaço da natureza, ocupado pela floresta circundante, ele estrutura-se em círculos concêntricos. Para os Guayaki, pelo contrário, o espaço é invariavelmente homogéneo, reduzido à pura extensão onde não há, ao que parece, diferença entre a natureza e a cultura. Mas, na realidade, a oposição anteriormente assinalada no plano da vida material fornece igualmente o princípio duma dicotomia do espaço que, por ser menos evidente do que em sociedades dum outro nível cultural, não é por isso menos pertinente. Existe entre os Guayaki um espaço masculino e um espaço feminino, respectivamente definidos pela floresta onde os homens caçam e pelo acampamento onde reinam as mulheres. Sem dúvida que as paragens destinadas a acampar são muito provisórias: raramente duram mais de três dias. Mas constituem o lugar do repouso, onde se consome a comida preparada pelas mulheres, enquanto que a floresta é o local do movimento, especialmente dedicado às corridas dos homens lançados na procura da caça. Não devemos concluir daqui, é claro, que as mulheres são menos nómadas que os seus maridos. Mas, em consequência do tipo de economia de que depende a existência da tribo, os verdadeiros senhores da floresta são os caçadores: eles

penetram-na efectivamente, obrigados como são a explorá-la com minúcia para lhe aproveitar sistematicamente todos os recursos. Espaço do perigo, do risco, da aventura sempre renovada para os homens, a floresta é pelo contrário, para as mulheres, espaço percorrido entre duas etapas, travessia monótona e fatigante, simples vastidão neutra. No polo oposto, o acampamento oferece ao caçador a tranquilidade do repouso e a ocasião dos pequenos trabalhos rotineiros, enquanto que constitui para as mulheres o local onde se realizam as suas actividades específicas e se desenvolve uma vida familiar que elas controlam em larga medida. A floresta e o acampamento encontram-se assim afectadas de sinais contrários conforme se trata dos homens ou das mulheres. O espaço da «banalidade quotidiana», se assim lhe podemos chamar, é para as mulheres a floresta, e para os homens o acampamento: para estes a existência só se torna autêntica quando a vivem como caçadores, quer dizer na floresta, e para as mulheres quando, deixando de ser meios de transporte, podem viver no acampamento como esposas e mães.

Podemos portanto medir o valor e o alcance da oposição sócio-económica entre homens e mulheres, pelo modo como ela estrutura o tempo e o espaço dos Guayaki. Ora eles não relegam de modo algum para o impensado o vivido desta *praxis:* têm dela uma consciência clara, e o desequilíbrio das relações económicas entre os caçadores e as suas mulheres exprime-se, no pensamento dos Índios, como a *oposição entre o arco e a cesta.* Cada um destes dois instrumentos é, com efeito, o meio, o sinal e o resumo de dois «estilos» de existência ao mesmo tempo opostos e escrupulosamente separados. É quase desnecessário sublinhar que o arco, única arma dos caçadores, é um utensílio exclusivamente masculino e que a cesta, que é por excelência própria das mulheres, não é utilizada senão por elas: os homens caçam, as mulheres transportam. A pedagogia dos Guayaki funda-se principalmente nesta grande divisão dos papéis. Apenas com a idade de quatro ou cinco anos, o rapazinho recebe já da mão do seu pai um

pequeno arco, próprio para o seu tamanho; desde esse momento começará a exercitar-se na arte de bem arremessar a flecha. Alguns anos mais tarde, é-lhe oferecido um arco muito maior, flechas já eficazes, e as aves que ele traz para a sua mãe constituem a prova de que é um rapaz sério e a promessa de que será um bom caçador. Passam-se ainda alguns anos e chega então a altura da iniciação; o lábio inferior do jovem de aproximadamente quinze anos é perfurado, ele tem o direito de usar o ornamento labial, o *beta*, e é então considerado como um verdadeiro caçador, como um *kybuchuété*. O que equivale a dizer que dentro de pouco tempo poderá arranjar uma mulher e deverá por conseguinte prover às necessidades do novo lar. Também por isso a sua primeira preocupação, uma vez integrado na comunidade dos homens, é fabricar um arco para seu próprio uso; doravante membro «produtor» do bando, caçará com uma arma talhada pelas suas próprias mãos, e apenas a morte ou a velhice o separarão do seu arco. Complementar e paralelo é o destino da mulher. Rapariguinha de nove ou dez anos, recebe da sua mãe uma miniatura de cesta cuja confecção segue atentamente. Evidentemente que ela não lhe serve para transportar nada; mas o gesto gratuito do seu caminhar, de cabeça baixa e nuca esticada nessa antecipação do seu esforço futuro, prepara-a para o seu muito próximo destino. Pois o aparecimento, por volta dos doze ou treze anos, da sua primeira menstruação e o ritual que sanciona o advento da sua feminilidade fazem da jovem virgem uma *daré*, uma mulher que será dentro de pouco tempo a esposa de um caçador. Como primeiro dever do seu novo estado e marca da sua condição definitiva, ela confecciona então a sua própria cesta. E cada um dos dois, o rapaz e a rapariga, ao mesmo tempo senhores e prisioneiros, um da sua cesta, o outro do seu arco, acede assim à idade adulta. Finalmente, quando um caçador morre, o seu arco e as suas flechas são ritualmente queimadas, como o é também a última cesta de uma mulher: porque, sendo os próprios sinais das pessoas, não poderiam sobreviver-lhes.

Os Guayaki apreendem esta grande oposição, segundo a qual funciona a sua sociedade, por meio de um sistema de proibições recíprocas: uma proíbe às mulheres de tocarem no arco dos caçadores, a outra impede os homens de pegarem na cesta. Duma maneira geral os utensílios e instrumentos são sexualmente neutros, se assim o podemos dizer: o homem e a mulher podem utilizá-los indiferentemente; só escapam a esta neutralidade o arco e a cesta. Este tabu sobre o contacto físico com as insígnias mais evidentes do sexo oposto permite assim evitar qualquer transgressão da ordem sócio-sexual que regula a vida do grupo. É escrupulosamente respeitado e nunca nos é dado assistir à conjunção bizarra duma mulher e dum arco, nem à outra, mais que ridícula, de um caçador e de uma cesta. Os sentimentos que cada sexo experimenta em relação ao objecto privilegiado do outro são muito diferentes: um caçador não suportaria a vergonha de transportar uma cesta enquanto que a sua mulher temeria tocar no seu arco. É que o contacto entre a mulher e o arco é muito mais grave do que o do homem com a cesta. Se uma mulher experimentasse manipular um arco, seguramente faria com que sobre o seu proprietário recaísse o *pané*, isto é, o azar na caça, o que seria desastroso para a economia dos Guayaki. Quanto ao caçador, o que ele vê e recusa na cesta é precisamente a ameaça possível do que ele teme acima de tudo, o *pané*. Porque, quando um homem é vítima desta verdadeira maldição, sendo incapaz de cumprir a sua função de caçador, perde por isso a sua própria natureza, a sua própria substância escapa-se-lhe: forçado a abandonar um arco doravante inútil, nada lhe resta senão renunciar à sua masculinidade e, trágico e resignado, munir-se duma cesta. A dura lei dos Guayaki não lhes permite escapatória alguma. Os homens existem apenas como caçadores, e mantêm a certeza do seu ser preservando o seu arco do contacto da mulher. Inversamente, se um indivíduo não chega a realizar-se como caçador, deixa ao mesmo tempo de ser um homem: passando do arco à cesta, metaforicamente *ele transforma-se numa*

com frequência descontente. Como se explica esta diferença introduzida pelos Achê no tratamento reservado a dois indivíduos que, pelo menos no plano formal, eram *negativamente* idênticos? É que, ocupando um e outro uma mesma posição relativamente aos outros homens por ambos serem *pané*, o seu estatuto *positivo* deixava de ser equivalente, já que um, Chachubutawachugi, se bem que obrigado a renunciar parcialmente às determinações masculinas, continuava a ser um homem, enquanto que o outro, Krembêgi, havia assumido até às suas últimas consequências a sua condição de homem não-caçador «tornando-se» uma mulher. Ou, posta a questão noutros termos, este havia descoberto, por meio da sua homossexualidade, o *topos* a que o destinava logicamente a sua incapacidade em ocupar o espaço dos homens; o outro, pelo contrário, recusando o movimento desta mesma lógica, foi eliminado do círculo dos homens sem por isso se integrar no das mulheres. O que equivale a dizer que, literalmente, *ele não se encontrava em parte alguma*, e que a sua situação era muito mais desconfortável que a de Krembêgi. Este último ocupava, aos olhos dos Achê, um lugar definido, se bem que paradoxal; e, num certo sentido despida de toda a ambiguidade, a sua posição no grupo acabava por resultar normal, mesmo se integrado na norma das mulheres. Chachubutawachugi, pelo contrário, constituia por si mesmo uma espécie de escândalo lógico; não se situando em nenhum espaço visivelmente assinalável, escapava ao sistema e introduzia nele um elemento de desordem: o anormal, dum certo ponto de vista, não era o outro, era ele. Daí sem dúvida a agressividade secreta dos Guayaki a seu respeito, que se adivinhava por vezes sob as atitudes de troça. Daí também, provavelmente, as dificuldades psicológicas que experimentava, e um sentimento profundo de abandono: tal é a dificuldade em manter a conjunção absurda de um homem e de uma cesta. Chachubutawachugi pretendia pateticamente continuar a ser um homem sem ser um caçador: expunha-se

assim ao ridículo e portanto ao gozo, pois era o ponto de contacto entre duas regiões normalmente separadas.

Podemos supor que estes dois homens mantinham ao nível da sua cesta a diferença das relações que mantinham com a sua masculinidade. De facto, Krembêgi trazia a sua cesta como as mulheres, isto é, com a faixa de transportar *sobre a testa*. Quanto a Chachubutawachugi, usava essa mesma faixa *sobre o peito* e nunca sobre a testa. Essa era uma maneira de transportar a cesta notoriamente mais desconfortável e muito mais fatigante que a outra; mas era também para ele o único meio de demonstrar que, mesmo sem arco, continuava a ser um homem.

Central pela sua posição e poderosa nos seus efeitos, a grande oposição dos homens e das mulheres impõe assim a sua marca a todos os aspectos da vida dos Guayaki. É ela também que estabelece a diferença entre o canto dos homens e o canto das mulheres. Com efeito o *prerä* masculino e o *chengaruvara* feminino opõem-se totalmente pelo seu estilo e pelo seu conteúdo; exprimem dois modos de existência, duas presenças no mundo, dois sistemas de valores muito diferentes uns dos outros. É com pouco rigor, de resto, que falamos de canto a propósito das mulheres; trata-se na realidade de uma «saudação lacrimejante» generalizada: mesmo quando não saúdam ritualmente um estrangeiro ou um parente ausente desde há muito, as mulheres «cantam» chorando. Num tom lamuriento, mas com uma voz forte, de cócaras e de cara escondida entre as mãos, pontuam cada frase da sua melopeia com soluços estridentes. As mulheres cantam frequentemente em conjunto e o barulho dos seus gemidos conjugados exerce sobre o auditor inadvertido uma impressão de mal-estar. Não se pode ficar mais surpreendido do que quando se vê, logo que tudo termina, a cara calma das chorosas e os seus olhos perfeitamente secos. Convém também sublinhar que o canto das mulheres intervém sempre em circunstâncias rituais: seja durante as principais cerimónias da sociedade guayaki, seja no decurso das múltiplas situações que a vida quotidiana oferece.

Por exemplo, um caçador traz para o acampamento um animal: uma mulher «saúda-o» chorando, pois ele evoca-lhe um parente desaparecido; ou ainda, se uma criança se magoa ao brincar, a sua mãe imediatamente entoa um *chengaruvara* exactamente semelhante a todos os outros. O canto das mulheres nunca é, como seria de esperar, feliz. Os seus temas são invariavelmente a morte, a doença, a violência dos Brancos e as mulheres assumem assim na tristeza do seu canto todo o sofrimento e toda a angústia dos Achê.

O contraste que ele forma com o canto dos homens é surpreendente. Parece haver entre os Guayaki como que uma divisão sexual do trabalho linguístico segundo a qual todos os aspectos negativos da existência ficam a cargo das mulheres, enquanto que os homens se dedicam sobretudo a celebrar senão os seus prazeres, pelo menos os valores que lha tornam suportável. Enquanto que nos seus próprios gestos a mulher se esconde e parece humilhar-se para cantar, ou antes, para chorar, o caçador pelo contrário, cabeça levantada e corpo direito, exalta-se no seu canto. A voz é possante, quase brutal, por vezes simulando a irritação. Na extrema virilidade de que o caçador investe o seu canto, afirma-se uma auto-confiança sem falha alguma, um acordo consigo próprio que nada pode desmentir. A linguagem do canto masculino é, de resto, extremamente deformada. À medida que a sua improvisação se torna mais fácil e rica, que as palavras emanam de si próprias, o cantor impõe-lhes uma transformação tal que logo se acreditaria estar a ouvir uma outra língua: para um não-Achê estes cantos são rigorosamente incompreensíveis. Quanto à sua temática, consiste essencialmente numa louvação enfática que o cantor dirige a si mesmo. O conteúdo do seu discurso é, com efeito, estritamente pessoal e tudo nele se diz na primeira pessoa. O homem fala quase exclusivamente das suas proezas de caçador, dos animais que encontrou, das feridas de que foi vítima, da sua habilidade em manejar a flecha. Ladainha indefinidamente repetida, ouvimo-lo prociamar de modo quase obsessivo: *cho rô bretete, cho rô jyvondy,*

cho rô yma wachu, yma chija: «Sou um grande caçador, tenho o hábito de matar com as minhas flechas, sou uma natureza poderosa, uma natureza irritada e agressiva!». E muitas vezes, como que para melhor evidenciar a que ponto é indiscutível a sua glória, pontua a sua frase prolongando-a com um vigoroso *Cho, cho, cho:* «Eu, eu, eu» [2].

A diferença dos cânticos traduz admiravelmente a oposição dos sexos. O canto das mulheres é uma lamentação habitualmente coral, escutada apenas durante o dia; o dos homens explode quase sempre durante a noite, e se as suas vozes por vezes simultâneas podem dar a impressão de um côro, esta é uma falsa aparência, dado que com efeito cada caçador é um solista. Além disso, o *chengaruvara* feminino parece consistir em fórmulas mecanicamente repetidas, adaptadas às diversas circunstâncias rituais. Pelo contrário, o *prerã* dos caçadores depende apenas da sua disposição e organiza-se unicamente em função da sua individualidade; ele é uma pura improvisação pessoal que autoriza, para além disso, a procura de efeitos artísticos no jogo da voz. Esta determinação colectiva do canto das mulheres, indivual do dos homens, remete-nos assim para a oposição de que havíamos partido: único elemento realmente «produtor» da sociedade guayaki, o caçador experimenta no plano da linguagem uma liberdade de criação que a sua situação de «grupo consumidor» interdita às mulheres.

Ora esta liberdade que os homens vivem e dizem enquanto caçadores não assinala apenas a natureza da relação que enquanto grupo os liga às mulheres e delas os separa. Pois através do canto dos homens se oculta, secretamente, uma outra oposição, não menos poderosa que a primeira mas inconsciente desta: *a dos caçadores entre si.* E para melhor

[1] Como podemos imaginar, os dois homens *panê* de que acabamos de falar tinham perante o canto uma atitude bem diferente: Chachubutawachugi cantava apenas em certas cerimónias a que se encontrava directamente ligado, o nascimento duma criança, por exemplo. Krembêgi não cantava nunca.

escutar o seu canto e compreender o que realmente nele é dito, é necessário que uma vez mais nos reportemos à etnologia dos Guayaki e às dimensões fundamentais da sua cultura.

Existe para o caçador achê um tabu alimentar que o proíbe formalmente de consumir a carne das suas próprias presas: *bai jyvombré ja uéméré:* «Não devemos comer os animais que nós próprios matamos». De modo que quando um homem chega ao acampamento, partilha o produto da sua caça entre a sua família (mulheres e crianças) e os outros membros do bando; naturalmente, não provará a carne preparada pela sua mulher. Ora, como vimos, a caça ocupa o lugar mais importante na alimentação dos Guayaki. Daqui resulta que cada homem passa a sua vida a caçar para os outros e a receber deles o seu próprio alimento. Esta proibição é estritamente respeitada, mesmo pelos rapazes não iniciados quando matam pássaros. Uma das suas consequências mais importantes é impedir *ipso facto* a dispersão dos Índios em famílias elementares: o homem morreria de fome, a menos que renunciasse ao tabu. É portanto necessária a deslocação em grupo. Os Guayaki, para velarem pelo seu cumprimento, afirmam que comer os animais que eles próprios matam é o meio mais seguro para atrair o *pané*. Este temor maior dos caçadores chega para impor o respeito pela proibição que ele fundamenta: se quiserem continuar a matar animais, então é preciso não os comer. A teoria indígena apoia-se simplesmente na ideia de que a conjunção entre o caçador e os animais mortos, no plano do consumo, acarretaria uma disjunção entre o caçador e os animais vivos, no plano da «produção». Ela tem portanto um alcance explícito sobretudo negativo, uma vez que se resolve na interdição desta conjunção.

Na realidade, esta proibição alimentar possui também um valor positivo, pelo facto de operar como um princípio estruturante que firma como tal a sociedade guayaki. Estabelecendo uma relação negativa entre cada caçador e o produto da sua caça, ela coloca *todos* os homens na mesma posição uns em relação aos outros, e a reciprocidade da dávida de alimentos revela-se a partir daí não apenas possível, mas necessária: todo o caçador é ao mesmo tempo um dador e um recebedor de carne. Portanto o tabu sobre a caça aparece como o acto fundador da troca de alimentação entre os Guayaki, quer dizer, como um fundamento da sua própria sociedade. Outras tribos conhecem sem dúvida este mesmo tabu. Mas ele reveste-se entre os Achê de uma importância particularmente grande, pelo facto de incidir justamente sobre a sua principal fonte de alimentação. Obrigando o indivíduo a separar-se da sua caça, força-o a ter confiança nos outros, permitindo assim que o laço social se desenvolva de maneira definitiva; a interdependência dos caçadores garante a solidez e a permanência deste laço, e a sociedade ganha em força o que os indivíduos perdem em autonomia. A disjunção do caçador e da sua caça firma a conjunção dos caçadores entre si, isto é, o contrato que rege a sociedade guayaki. Além disso, a disjunção no plano do consumo entre caçadores e animais mortos assegura, ao mesmo tempo que os protege do *pané*, a repetição futura da conjunção entre caçadores e animais vivos, o que equivale a dizer o sucesso na caça e portanto a sobrevivência da sociedade.

Rejeitando no campo da Natureza o contacto directo entre o caçador e a sua caça, o tabu alimentar situa-se no próprio coração da Cultura: entre o caçador e a sua alimentação, ele impõe a mediação dos outros caçadores. Assim, vemos a troca de caça, que em grande parte circunscreve entre os Guayaki o plano da vida económica, transformar, pelo seu carácter obrigatório, cada caçador individual numa *relação*. Entre o caçador e o seu «produto» abre-se o espaço perigoso da proibição e da transgressão; o temor do *pané* fundamenta a troca privando o caçador de todo o direito sobre a sua própria caça: este direito só se exerce sobre a caça dos outros. Ora, é assinalável constatar que essa mesma estrutura relacional pela qual se definem rigorosamente os homens ao nível da circulação dos bens se repete no plano das instituições matrimoniais.

Desde o princípio do séc. XVII que os primeiros missio-

nários jesuitas tinham tentado entrar em contacto com os Guayaki, mas em vão. Puderam no entanto recolher inúmeras informações sobre esta misteriosa tribo e dar-se assim conta, espantados, que ao contrário do que se passava com os outros selvagens, havia entre os Guayaki um excesso de homens relativamente ao número de mulheres. Não se enganavam, pois quase quatrocentos anos depois deles pudemos nós próprios observar o mesmo desequilíbrio do *sex ratio:* num dos dois grupos meridionais, por exemplo, havia exactamente uma mulher para cada dois homens. Não é necessário perspectivar aqui as causas desta anomalia [3], mas é importante examinar-lhe as consequências. Qualquer que seja o tipo de casamento preferido por uma sociedade, há quase sempre um número mais ou menos equivalente de esposas e maridos potenciais. A sociedade guayaki podia escolher entre muitas soluções para igualar estes dois números. Já que era impossível a solução-suicídio que consistiria na renúncia à proibição do incesto, ela teria podido antes do mais admitir o assassinato dos recém-nascidos do sexo masculino. Mas qualquer criança macho é um futuro caçador, isto é, um membro essencial da comunidade: seria portanto contraditório que esta se desembaraçasse deles. Podia-se também aceitar a existência de um número relativamente importante de celibatários; mas esta escolha seria ainda mais arriscada que a precedente, porque, em sociedades tão reduzidas demograficamente, nada há de mais perigoso do que um celibatário para o equilíbrio do grupo. Em vez de diminuir artificialmente o número de esposos possíveis, nada mais restava portanto senão aumentar, para cada mulher, o número de maridos reais, isto é, instituir um sistema de casamento poliândrico. E, de facto, todo o excedente de homens é absorvido pelas mulheres sob a forma de maridos secundários, de *japétyva,* que ocuparão junto da esposa comum um lugar quase tão desejável como o do *imété* ou marido principal.

[3] Pierre Clastres, **Chronique des Indiens Guayaki,** Paris, Plon, 1972.

A sociedade guayaki soube preservar-se, portanto, de um perigo mortal, adaptando a família conjugal a esta demografia completamente desequilibrada. Qual é do ponto de vista dos homens o resultado disto? Praticamente nenhum deles pode conjugar, por assim dizer, a sua mulher no singular, dado que ele não é o único marido e que a partilha com um e por vezes com dois outros homens. Poderíamos ser levados a pensar que por ser a norma da cultura na e pela qual eles se determinam, esta situação não afecta os homens e que eles não reagem a ela de maneira especialmente marcada. Na realidade, não é de modo algum mecânica a relação entre a cultura e os indivíduos em quem ela vive, e os maridos guayaki, ao aceitarem a única solução possível para o problema que lhes é colocado, resignam-se a ela, embora sem grande vontade. As famílias poliândricas levam sem dúvida uma existência tranquila e os três termos do triângulo conjugal vivem em boas relações. Isto não impede que quase sempre os homens experimentem em segredo — uma vez que nunca abordam a questão entre eles — sentimentos de irritação, mesmo de agressividade, face ao co-proprietário da sua esposa. No decurso da nossa estadia entre os Guayaki, uma mulher casada envolveu-se numa intriga amorosa com um jovem celibatário. O marido, furioso, primeiramente bateu no seu rival; depois, perante a insistência e a chantagem da sua mulher, aceitou finalmente legalizar a situação deixando o amante clandestino tornar-se o marido secundário oficial da sua esposa. De resto, não tinha outra escolha; se tivesse recusado esta solução, a mulher tê-lo-ia talvez abandonado, condenando-o assim ao celibato, pois não havia na tribo nenhuma outra mulher disponível. Por outro lado, a pressão do grupo, preocupado em eliminar qualquer factor de desordem, tê-lo-ia mais cedo ou mais tarde obrigado a conformar-se com uma instituição destinada precisamente a resolver este género de problemas. Resignou-se, portanto, a partilhar a sua mulher com um outro, mas completamente contra a sua própria vontade. Mais ou menos pela mesma altura, morreu o marido secundário de uma outra mulher.

As suas relações com o marido principal tinham sido sempre boas: marcadas, senão por extrema cordialidade, pelo menos por constante delicadeza. Mas o *imété* sobrevivente não demonstrou uma dor excessiva ao ver desaparecer o *japétyva.* Não dissimulou a sua satisfação: «Estou contente, disse; agora sou o único marido da minha mulher».

Poderíamos multiplicar os exemplos. Os dois casos que acabamos de invocar chegam no entanto para mostrar que se os homens guayaki aceitam a poliandria, estão longe de se sentir à vontade na sua prática. Existe uma espécie de «desnivelamento» entre esta instituição matrimonial que protege — eficazmente — a integridade do grupo[4] e os indivíduos a que ela diz respeito. Os homens aprovam a poliandria na medida em que ela é necessária por causa do déficit de mulheres, mas submetem-se a ela como a uma obrigação muito desagradável. Numerosos maridos guayaki devem partilhar a sua mulher com um outro homem, e, quanto àqueles que exercem sózinhos os seus direitos conjugais, arriscam-se a todo o momento a ver este raro e frágil monopólio suprimido pela concorrência de um celibatário ou de um viúvo. As esposas guayaki desempenham por conseguinte um papel mediador entre receptores e dadores de mulheres, *e também* entre os próprios receptores. A troca pela qual um homem dá a um outro a sua filha ou a sua irmã, não detém aí a circulação, se assim podemos dizer, desta mulher: o recebedor desta «mensagem» deverá, a um prazo mais ou menos longo, partilhar a sua «leitura» com um outro homem. A troca das mulheres é em si própria criadora de alianças entre famílias: mas a

[4] Uma dezena de anos antes, uma cisão tinha dividido a tribo dos Achê Gatu. A mulher do chefe mantinha relações censuráveis com um jovem. O marido, muito irritado, separou-se do grupo, levando consigo uma parte dos Guayaki. Ameaçou mesmo massacrar a golpes de flecha aqueles que o não seguissem. Foi apenas ao fim de alguns meses que o medo de perder a sua mulher e a pressão colectiva dos Achê Gatu o levaram a reconhecer o amante da sua mulher como seu **japétyva.**

poliandria na sua forma guayaki vem sobrepor-se à troca das mulheres para cumprir uma função muito determinada: ela permite preservar como cultura a vida social a que o grupo acede por intermédio da troca das mulheres. Em última análise, o casamento não pode ser entre os Guayaki senão poliândrico, dado que é apenas sob essa forma que adquire o valor e o alcance de uma instituição que cria e mantém em cada instante a sociedade como tal. Se os Guayaki negassem a poliandria, a sua sociedade não sobreviveria; não podendo, por causa da sua fraqueza numérica, arranjar mulheres atacando outras tribos, encontrar-se-iam colocados frente à perspectiva duma guerra civil entre celibatários e possuidores de mulheres, quer dizer, frente a um suicídio colectivo da tribo. A poliandria suprime deste modo a oposição suscitada entre os desejos dos homens pela raridade dos bens que são as mulheres.

É portanto uma espécie de razão de Estado que determina os maridos guayaki a aceitar a poliandria. Cada um deles renuncia ao uso exclusivo da sua mulher em benefício de um qualquer celibatário da tribo, a fim de que esta possa subsistir como unidade social. Alienando metade dos seus direitos matrimoniais, os maridos achê tornam possíveis a vida em comum e a sobrevivência da sociedade. O que não impede, como o demonstram os casos anteriormente evocados, sentimentos latentes de frustração e descontentamento: no fim de contas aceita-se partilhar a sua mulher com um outro porque não se pode proceder de outro modo, mas aceita-se com um mau humor evidente. Qualquer homem guayaki é, potencialmente, um recebedor e um dador de *esposas,* porque, muito antes de compensar a mulher que tiver recebido pela filha que esta lhe dará, deverá oferecer a um outro homem a sua própria esposa, sem que se estabeleça uma impossível reciprocidade: antes de dar a filha é também preciso dar a mãe. O que quer dizer que, entre os Guayaki, um homem torna-se um marido apenas sob a condição de aceitar sê-lo por metade, e a superioridade do marido principal sobre o marido secundário nada altera ao facto de que o primeiro deve ter em

conta os direitos do segundo. Não é entre cunhados que as relações pessoais são mais marcadas, mas entre os maridos duma mesma mulher e, as mais das vezes, como vimos, negativamente.

Poderemos agora estabelecer uma analogia de estrutura entre a relação do caçador com a sua caça e a relação entre marido e mulher? Constatamos primeiramente que em relação ao homem como caçador e como marido, os animais e as mulheres ocupam uma posição equivalente. Num caso, o homem vê-se radicalmente separado do produto da sua caça, pois que não deve consumi-la; no outro, não é nunca completamente um marido, mas, no melhor dos casos, apenas um meio-marido: entre um homem e a sua mulher vem interpor-se um terceiro termo que é o marido secundário. Portanto, do mesmo modo que um homem depende da caça dos outros para se alimentar, um marido, para «consumir» a sua mulher [5], depende do outro marido, cujos desejos deve também respeitar, sob pena de tornar a coexistência impossível. O sistema poliândrico limita portanto duplamente os direitos matrimoniais de cada marido: ao nível dos homens que, por assim dizer, se neutralizam um ao outro, e ao nível da mulher que, sabendo muito bem tirar partido desta situação privilegiada, não se coíbe, sempre que é necessário, de dividir os seus maridos para melhor reinar sobre eles.

Por conseguinte, dum ponto de vista formal, a caça está para o caçador como a mulher para o marido, pelo facto de uma e outra manterem com o homem uma relação unicamente mediatizada: para cada caçador guayaki a relação com a alimentação animal e com as mulheres passa pelos outros homens. As circunstâncias muito particulares da vida dos caçadores guayaki obrigam-nos a afectar a troca e a reciprocidade com um coeficiente de rigor muito maior do que noutros lados, e as exigências desta hipertroca são suficientemente desgas-

[5] Não se trata de um mero jogo de palavras: em guayaki, um mesmo verbo designa a acção de se alimentar e a de fazer amor (**tyku**).

tantes para surgirem à consciência dos Índios e suscitarem por vezes conflitos ocasionados pela necessidade da poliandria. É com efeito necessário sublinhar que, *para os Índios*, a obrigação de oferecer a caça não é de modo algum vivida como tal, enquanto que a de partilhar a mulher é experimentada como alienação. Mas é a identidade *formal* desta dupla relação caçador-caça, marido-mulher que aqui devemos reter. O tabu alimentar e o déficit de mulheres exercem, cada um no seu próprio plano, funções paralelas: garantir o ser da sociedade pela interdependência dos caçadores, assegurar a sua permanência pela partilha das mulheres. Positivas, pelo facto de criarem e recriarem em cada instante a própria estrutura social, estas funções possuem também uma dimensão negativa por introduzirem entre o homem por um lado, e a sua caça e a sua mulher por outro, toda a distância que virá precisamente habitar o social. Aqui se determina a relação estrutural do homem com a essência do grupo, isto é, com a troca. Com efeito, a dávida da caça e a partilha das mulheres remetem respectivamente para dois dos três suportes fundamentais sobre que repousa o edifício da cultura: a troca dos bens e a troca das mulheres.

Esta dupla e idêntica relação dos homens com a sua sociedade, mesmo se dela não toma consciência, não é no entanto inerte. Pelo contrário, mais activa ainda por subsistir inconsciente, é ela que define a relação muito singular dos caçadores com a terceira ordem de realidade na qual e pela qual existe a sociedade: a linguagem como troca das mensagens. Porque, no seu canto, os homens exprimem ao mesmo tempo o saber impensado do seu destino de caçadores e de esposos e o protesto contra esse destino. Assim se ordena a figura completa da tripla ligação dos homens com a troca: o caçador individual ocupa o seu centro enquanto que a simbólica dos bens, das mulheres e das palavras traça a sua periferia. Mas, enquanto que a relação do homem com a caça e com as mulheres consiste numa disjunção que funda a sociedade, a sua relação com a linguagem condensa-se pelo canto numa conjunção suficientemente

radical para negar justamente a função de comunicação da linguagem e, por esse meio, a própria troca. Por conseguinte, o canto dos caçadores ocupa uma posição simétrica e inversa da do tabú alimentar e da poliandria, ao marcar, pela sua forma e pelo seu conteúdo, que os homens querem negá-los como caçadores e como maridos.

Com efeito, lembremo-nos de que o conteúdo dos cantos masculinos é eminentemente pessoal, sempre articulado na primeira pessoa e estritamente consagrado ao louvor do cantor enquanto bom caçador. Porque é que isto se passa assim? O canto dos homens, sendo linguagem, não é todavia a linguagem corrente da vida quotidiana, aquela que permite a troca dos sinais linguísticos. É justamente o seu contrário. Se falar é emitir uma mensagem destinada a um receptor, então o canto dos homens achê situa-se no exterior da linguagem. Porque, para além do cantor, quem escuta o canto de um caçador, e a quem é destinada a mensagem, senão ao próprio que a emite? Ele próprio objecto e sujeito do seu canto, o caçador não dedica o recitativo lírico senão a si próprio. Prisioneiros de uma troca que os determina apenas como elementos de um sistema, os Guayaki aspiram a libertar-se das suas exigências, mas sem poder recusá-la no próprio plano em que a cumprem e a sofrem. Como separar então os termos sem quebrar as relações? Apenas se oferecia o recurso à linguagem. Os caçadores guayaki encontraram no seu canto o artifício inocente e profundo que lhes permite recusar no plano da linguagem a troca que não podem abolir no plano dos bens e das mulheres.

Não é seguramente em vão que os homens escolhem para hino da sua liberdade o nocturno *solo* do seu canto. Apenas aí se pode articular uma experiência sem a qual não poderiam talvez suportar a tensão permanente que as necessidades da vida social impõem à sua vida quotidiana. O canto do caçador, essa endo-linguagem, é assim para ele o momento do seu verdadeiro repouso pelo facto de nele se vir abrigar a liberdade da sua *solidão*. Eis porque, uma vez caída a noite, cada homem toma posse do prestigioso reino apenas a ele reservado em que pode finalmente, reconciliado consigo próprio, sonhar nas palavras o impossível «face a face consigo». Mas os cantores achê, poetas nus e selvagens que dão à sua linguagem uma nova santidade, não sabem que quando todos dominam uma igual magia das palavras — os seus cantos simultâneos não serão a mesma emocionante e ingénua canção do seu próprio gesto? — se dissipa então para cada um a esperança de chegar à sua diferença. Que lhes importa isso de resto? Quanto cantam é, dizem eles, *ury ywa*, «para ficarem contentes». E repetem assim, ao longo das horas, esses desafios cem vezes declamados: «Eu sou um grande caçador, mato muito com as minhas flechas, sou uma natureza forte». Desafios lançados para não serem revelados, e se o seu canto dá ao caçador o orgulho de uma vitória é porque ele deseja o esquecimento de todo o combate. Precisemos que não se quer sugerir aqui biologia alguma da cultura; a vida social não é a vida e a troca não é uma luta. A observação de uma sociedade primitiva mostra-nos o contrário; se a troca como essência do social pode tomar a forma dramática de uma competição entre aqueles que trocam, esta está condenada a manter-se estática porque a permanência do «contrato social» exige que não haja nem vencedor nem vencido e que os ganhos e as perdas se equilibrem constantemente para cada um. Poder-se-ia dizer em resumo que a vida social é um «combate» que exclui toda a vitória e que inversamente, quando se pode falar de «vitória», é porque se está fora de qualquer combate, isto é, no exterior da vida social. Finalmente, o que nos lembram os cantos dos Índios Guayaki é que não é possível ganhar em todos os planos, que não se pode deixar de respeitar as regras do jogo social, e que a fascinação de não participar nele atrai para as malhas de uma grande ilusão.

Pela sua natureza e pela sua função, estes cantos ilustram de forma exemplar a relação geral do homem com a linguagem naquilo em que essas vozes longínquas nos chamam a meditar. Elas convidam-nos a tomar um caminho

quase apagado já, e o pensamento dos selvagens, saído do repouso numa linguagem ainda primária, orienta-se apenas em direcção ao pensamento. Com efeito, vimos já que para lá do contentamento que lhes proporciona, o canto fornece aos caçadores — e sem que o saibam — o meio de escapar à vida social recusando a troca que a fundamenta. O mesmo movimento pelo qual ele se separa do homem *social* que é, leva o cantor a saber-se e a dizer-se enquanto *individualidade* concreta absolutamente fechada sobre si. O mesmo homem existe pois como pura *relação* sobre o plano da troca dos bens e das mulheres, e como *mónada,* se assim se pode dizer, sobre o plano da linguagem. É pelo canto que ele acede à consciência de si como *Eu* e ao uso a partir de então legítimo desse pronome pessoal. O homem existe para si em e pelo seu canto, ele é o seu próprio canto: canto, logo existo. Ora, é bem evidente que se a linguagem, na qualidade do canto, se designa ao homem como o lugar verdadeiro do seu ser, não se trata mais da linguagem como arquétipo da troca, dado que é precisamente disso que ele se quer libertar. Por outras palavras, o próprio modelo do universo da comunicação é também o meio para dela se evadir. Uma palavra pode ser ao mesmo tempo uma mensagem trocada e a negação de toda a mensagem, ela pode pronunciar-se como um sinal e como o contrário de um sinal. O canto dos Guayaki remete-nos portanto para uma dupla e essencial natureza da linguagem que se desdobra quer na sua função aberta de comunicação quer na sua função fechada de constituição de um Ego: esta capacidade da linguagem para exercer funções inversas repousa sobre a possibilidade do seu desdobramento em *sinal* e *valor*.

Longe de ser inocente como uma distração ou um simples relaxamento, o canto dos caçadores guayaki deixa ouvir a vigorosa intenção que o anima de escapar à sujeição do homem à rede geral dos animais (de que as palavras não são aqui mais do que a metáfora privilegiada) por uma agressão contra a linguagem sob a forma de uma transgressão da sua função. Em que é que se torna uma palavra quando se deixa de a

utilizar como um meio de comunicação, quando ela é desviada do seu fim «natural», que é a relação com o Outro? Separadas da sua natureza de sinais, as palavras não se destinam mais a escuta alguma, as palavras são em si mesmas o seu próprio fim, elas convertem-se, para quem as pronuncia, em valores. Por outro lado, ao transformar-se de sistema de sinais móveis entre emissores e receptores, em pura posição de valor para um Ego, a linguagem não deixa por isso de ser o lugar do sentido: o meta-social não é de modo algum infra-individual, o canto solitário do caçador não é o discurso de um louco e as suas palavras não são gritos. O sentido subsiste, despojado de toda mensagem, e é na sua permanência absoluta que repousa o valor da palavra como valor. A linguagem pode não ser mais a linguagem sem por isso se destruir no insensato, e cada um pode compreender o canto dos Achê embora nada de facto aí seja dito. Ou antes, o que ele nos convida a escutar é que falar não é sempre pôr o outro em jogo, é que a linguagem pode ser manejada por ela própria e que não se reduz à função que exerce: o canto guayaki é a reflexão sobre si da linguagem abolindo o universo social dos sinais para dar lugar à eclosão do sentido como valor absoluto. Não há pois paradoxo algum no facto de o mais inconsciente e o mais colectivo no homem — a sua linguagem — poder ser igualmente a sua consciência mais transparente e a sua dimensão mais liberta. *À disjunção da palavra e do sinal no canto responde a disjunção do homem e do social para o cantor,* e a conversão do sentido em valor é a de um indivíduo em *sujeito* da sua solidão.

O homem é um animal político, a sociedade não se reduz à soma dos seus indivíduos, e a diferença entre a adição que ela não é e o sistema que a define consiste na troca e na reciprocidade pelas quais estão ligados os homens. Seria inútil lembrar essas trivialidades se não se quisesse acentuar que nelas se indica o contrário. A saber, precisamente, que se o homem é um «animal doente» é porque não é apenas um «animal político», e que da sua inquietação nasce o grande desejo

que o habita: o de escapar a uma necessidade praticamente vivida como destino e de afastar para longe a obrigação da troca, o de recusar o seu ser social para se libertar da sua *condição*. Porque é justamente pelos homens se saberem atravessados e conduzidos pela realidade do social que se originam o desejo de não se reduzir a ela e a nostalgia de se evadir dela. A escuta atenta do canto de alguns selvagens ensina-nos que na verdade se trata de um canto geral e que nele se acorda o sonho universal de não ser mais aquilo que se é.

Situado no próprio coração da condição humana, o desejo de o abolir realiza-se apenas como um sonho que pode traduzir-se de múltiplas maneiras, ora em mito ora em canto, como entre os Guayaki. Talvez o canto dos caçadores achê não seja nada mais do que o seu mito individual. Em todo o caso, o secreto desejo dos homens demonstra a sua impossibilidade no facto de eles não poderem fazer mais do que sonhá-lo, e é apenas no espaço da linguagem que ele se vem realizar. Ora, esta vizinhança entre sonho e palavra, se marca o falhanço dos homens em renunciar àquilo que são, significa ao mesmo tempo o triunfo da linguagem. Com efeito apenas ela pode preencher a dupla missão de juntar os homens e de quebrar as ligações que os unem. Única possibilidade para eles de transcender a sua condição, a linguagem coloca-se então como o seu *além*, e as palavras ditas por aquilo que *valem* são a terra natal dos deuses.

A despeito das aparências, é ainda o canto guayaki que nós escutamos. Se chegássemos a duvidar disso, não seria justamente porque não compreendemos mais a sua linguagem? Evidentemente, já não se trata aqui de tradução. No fim de contas, o canto dos caçadores achê designa-nos um certo parentesco entre o homem e a sua linguagem: mais precisamente, um parentesco tal que parece subsistir apenas no homem primitivo. O que quer dizer que, muito longe de todo o exotismo, o discurso ingénuo dos selvagens obriga-nos a considerar o que poetas e pensadores são os únicos a não esquecer: que a linguagem não é um simples instrumento, que o homem

pode estar com ela lado a lado e que o Ocidente moderno perde o sentido do seu valor pelo excesso de uso ao qual a submete. A linguagem do homem civilizado tornou-se-lhe completamente *exterior*, porque para ele não é mais do que um puro meio de comunicação e de informação. A qualidade do sentido e a quantidade dos sinais variam em sentido inverso. Pelo contrário, as culturas primitivas, mais preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação *interior* que é já em si própria aliança com o sagrado. Não há, para o homem primitivo, linguagem poética, porque a sua linguagem é já em si própria um poema natural em que repousa o valor das palavras. E se falamos do canto dos Guayaki como de uma agressão contra a linguagem, é antes como o abrigo que o protege que doravante devemos entendê-la. Mas poderemos ainda escutar, da parte de miseráveis selvagens errantes, a lição demasiado vigorosa sobre o bom uso da linguagem?

Assim vão os Índios Guayaki. De dia caminham em conjunto através da floresta, homens e mulheres, o arco à frente, a cesta atrás. Separa-os a chegada da noite, cada um votado ao seu sonho. As mulheres dormem e os caçadores cantam por vezes, solitários. Pagãos e bárbaros, apenas a morte os salva do resto *.

* Estudo inicialmente publicado em **L'Homme** VI (2), 1966.

CAPÍTULO VI

DE QUE SE RIEM OS ÍNDIOS?

Tomando decididamente *a sério* as narrações dos «selvagens», a análise estrutural ensina-nos, desde há alguns anos, que essas narrações são precisamente muito sérias e que nelas se articula um sistema de interrogações que elevam o pensamento mítico ao plano do pensamento propriamente dito. Sabendo doravante, graças às *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss, que os mitos não falam para não dizer nada, eles adquirem um prestígio novo aos nossos olhos: e, seguramente, não é fazer-lhes uma honra demasiado grande investi-los de toda essa gravidade. No entanto, talvez que o interesse muito recente que suscitam os mitos nos faça correr o risco de os tomar agora demasiado «a sério», por assim dizer, e a avaliar mal a sua dimensão de pensamento. Em suma, ao deixar na sombra os seus aspectos menos evidentes, ver-se-ia difundir uma espécie de *mitomania* que esquece uma característica no entanto comum a um grande número de mitos, e que não exclui a sua gravidade: o seu humor.

Não menos sérios para aqueles que os contam (os Índios por exemplo) do que para aqueles que os recolhem ou os lêem, podem contudo os mitos desenvolver uma intenção marcada pelo cómico, por vezes preenchendo a função explícita de divertir os auditores, de desencadear a sua hilaridade. Se tivermos a preocupação de preservar integralmente a verdade dos mitos,

é preciso não subestimar o alcance real do riso que eles provocam e considerar que um mito pode *ao mesmo tempo* falar de coisas graves e fazer rir aqueles que o escutam. A vida quotidiana dos «primitivos», apesar da sua dureza, nem sempre se desenvolve sob o signo do esforço ou da inquietação; eles sabem também entregar-se a momentos de verdadeira descontracção, e o seu sentido agudo do ridículo fá-los divertir-se frequentemente à custa dos seus próprios temores. Ora não é raro estas culturas confiarem aos seus mitos a tarefa de distrair os homens, ao desdramatizar, de algum modo, a sua existência.

Os dois mitos que nos preparamos para ler pertencem a essa categoria. Foram recolhidos no ano passado, entre os Índios Chulupi que vivem no sul do Chaco do Paraguai. Estas narrações, umas vezes burlescas outras libertinas, mas não desprovidas no entanto de alguma poesia, são bem conhecidas de todos os membros da tribo, jovens e velhos: mas, quando eles têm verdadeiramente vontade de rir, pedem a qualquer velho versado no saber tradicional para lhas contar uma vez mais. O efeito nunca se desmente: os sorrisos do princípio tornam-se contracções dificilmente reprimidas, o riso explode francamente em gargalhadas, e no fim não se ouvem senão gritos de alegria. Enquanto o gravador registava estes mitos, o barulho das dezenas de Índios que escutavam cobria por vezes a voz do narrador, ele próprio pronto em cada instante a perder o seu sangue frio. Não somos Índios, mas talvez encontremos, ao escutar os seus mitos, alguma razão para nos divertirmos com eles.

Primeiro mito

O homem a quem não se podia dizer nada [1]

A família desse velho possuia apenas uma pequena quantidade de abóboras cozidas quando um dia lhe pediram para ir procurar alguns amigos e convidá-los a comer essas abóboras. Mas ele chamou aos gritos as pessoas de todas as casas da aldeia. Exclamava aos berros: «Venham todos comer! É preciso que toda a gente venha comer!».

— «Já vamos! Toda a gente vai!» respondiam as pessoas. E no entanto havia apenas um prato de abóboras. Por isso, os dois ou três primeiros a chegar comeram tudo e, para aqueles que continuavam a apresentar-se, já nada restava. Toda a gente se encontrava reunida na casa do velho, e já não havia nada para comer. «Como é possível?», espantava-se ele. «Por que diabo me pediram para convidar as pessoas a vir comer? Eu fiz o que me disseram. Eu julguei que havia uma grande quantidade de abóboras. A culpa não é minha! São sempre os outros que me fazem dizer mentiras! E depois ficam aborrecidos comigo, por que me fazem dizer o que não é!» A sua mulher explicou-lhe então: «Deves falar suavemente! É preciso que digas calmamente, e com voz muito baixa: venham comer as abóboras!».

— «Mas porque é que tu me disseste para convidar as pessoas que estavam além? Eu gritei, para que elas pudessem ouvir!» A velha resmungou: «Que velho mais cretino este, ir convidar toda esta gente!».

Algum tempo depois, ele foi convidar alguns parentes para virem colher as suas plantações de melancias. Também dessa vez, toda a gente se apresentou, quando na verdade não havia mais do que três pés. «Vamos apanhar a minha colheita de melancias! Há muitas», tinha ele proclamado em voz alta. E todas as pessoas ali estavam, com os seus sacos nas mãos,

[1] É o próprio título que nos deram os Índios.

diante dos três pés de melancias. «Eu julgava que havia muitas!», desculpou-se o velho. «Mas há abóboras e anda'i [2]: podem ficar com elas!» As pessoas encheram os seus sacos com abóboras e com anda'i, em vez das melancias.

Depois da colheita, o velho Índio voltou a casa. Encontrou a neta: ela trazia-lhe o seu filho doente para que ele o curasse, porque era um *tôoie'éh,* um xamane.

— Avô! Cuida do teu bisneto que tem febre! Cospe!

— Está bem! Vou cuidar dele imediatamente.

E começou a cuspir sobre o rapazinho sem parar, cobrindo-o completamente de saliva. A mãe da criança exclamou:

— Mas não é assim! É preciso soprar! Sopra! Sopra também! Então, cuida melhor dele!

— Está bem, está bem! Mas por que é que não me disseste antes? Pediste-me para cuspir sobre o meu bisneto, mas não para soprar. Então eu cuspi!

Obedecendo à sua neta, o velho pôs-se então a soprar sobre a criança, soprava e soprava sem parar. Passado um momento, a mulher reteve-o e lembrou-lhe que era preciso igualmente procurar o espírito do doente. O avô levantou-se imediatamente e pôs-se à procura, levantando os objectos em todos os cantos e recantos da casa.

— Mas não avô! Senta-te! Sopra! E canta!

— Mas por que é que só mo dizes agora? Pedes-me para procurar o meu bisneto! Então levantei-me para o procurar!

Voltou a sentar-se e mandou chamar os outros feiticeiros para que o assistissem na sua cura, para que o ajudassem a reencontrar o espírito do seu bisneto. Juntaram-se pois todos na sua casa. O velho arengou-lhes:

— O nosso bisneto está doente. Portanto vamos tentar descobrir a causa da sua doença.

Como animal doméstico do seu espírito, o velho tinha uma burra. Os espíritos dos xamanes empreenderam a viagem. O velho saltou sobre a sua burra e entoou o seu

[2] Cucurbita moschata.

canto: «*Kuvo'uitachê! Kuvo'uitachê! Kuvo'uitachê!... B-urra! b-urra! b-urra!...*» Caminharam durante muito tempo.

A certa altura a burra enfiou uma pata na terra mole: aí, havia pevides de abóbora. A burra parou. O velho xamane assinalou o facto aos seus companheiros: «A burra acaba de parar. Deve haver aqui alguma coisa!» Eles observaram atentamente e descobriram uma grande quantidade de abóboras cozidas: puseram-se a comê-las. Quando terminaram tudo, o velho declarou: «Ora bem! Agora, podemos continuar a nossa viagem».

Voltaram a pôr-se em marcha, sempre ao trimo do mesmo canto: *Kuvo'uitachê! Kuvo'uitachê! Kuvo'uitachê!* B-urra! b-urra! b-urra!... Subitamente, a orelha do animal mexeu-se: «Chchuuuk!», disse o velho. Nesse instante, lembrou-se que muito próximo dali se encontrava uma colmeia que em tempos ele tinha limpo, a fim de que as abelhas viessem de novo fabricar aí o seu mel. Para permitir à burra chegar a esse lugar, os xamanes abriram um caminho através da floresta. Chegados próximo da colmeia, colocaram a burra com a garupa contra a árvore, e com a cauda ela pôs-se a extrair o mel. O velho dizia: «Chupem o mel! Chupem todo o mel que houver nas crinas da cauda! Vamos extrair ainda mais». O animal repetiu a operação e extraiu ainda muito mel: «Vamos! dizia o velho. Comam todo o mel, homens de nariz idêntico! Quereis ainda mais, ou já estais satisfeitos?» Os outros xamanes já não tinham fome. «Muito bem! Vamos então continuar!» Voltaram a pôr-se em marcha, cantando sempre: «B-urra! b-urra! b-urra...» Caminharam por um momento. De repente, o velho gritou: «Chchuuk! Há alguma coisa aqui à frente! O que é que poderá ser? Deve ser um *ts'ich'ê,* um espírito maligno!» Aproximaram-se e o velho assegurou: «Oh! trata-se de um ser muito rápido! Não podemos alcançá-lo!». E, no entanto, não passava de uma tartaruga. «Eu vou ficar no meio para a apanhar, disse ele, porque sou mais velho e mais experimentado do que vocês». Dispô-los em círculo e, a um sinal seu, atacaram em conjunto a tartaruga: «B-urra! b-urra! b-urra!...»

Mas o animal não fez o menor movimento, porque era uma tartaruga. Apanharam-na. O velho exclamou: «Como é bonita! Que belo desenho! Vai passar a ser o meu animal doméstico!» Levou-a com ele e voltaram a andar, cantando sempre: «B-urra!...».

Mas, logo a seguir, «Chchuuuk!», voltaram a parar. «A burra não anda! Há qualquer coisa aqui à frente». Puseram-se a observar e aperceberam-se de uma doninha: «Passerá a ser o nosso cão!», decidiu o velho. É muito bonito, é um cão selvagem». Cercaram-na, e ele próprio se colocou no centro declarando: «Eu sou mais velho e mais hábil do que vocês!» E, cantando «b-urra! b-urra! b-urra!...», passaram ao ataque. Mas a doninha penetrou na sua toca: «Entrou por ali! Vou tentar fazê-la sair». O velho feiticeiro introduziu a mão na abertura, debruçou-se quanto pôde, e a doninha mijou-lhe na cara [3]. «Miaaaa!» gritava o velho. Tão mal aquilo cheirava que era de desmaiar. Os outros xamanes dispersaram em desordem, gritando: «Que mau cheiro! Cheira horrivelmente!».

Prosseguiram então o seu caminho, cantando em coro, e logo sentiram o desejo de fumar. A orelha da burra mexeu e o animal parou uma vez mais. «Ora bem, agora vamos fumar um pouco», decidiu o velho. Transportava com ele todo o seu arsenal de fumador num pequeno saco; pôs-se à procura do cachimbo e do tabaco. «Ah! Não julgava ter-me esquecido do cachimbo!» Procurou por todo o lado mas sem encontrar nada. «Não se mexam!», ordenou aos outros. «Vou a toda a pressa buscar o meu cachimbo e o meu tabaco». E partiu, acompanhando-se com o seu próprio canto: «B-urra, b-urra, b-urra...». No fim do canto já estava de volta ao meio deles.

— Eis-me de volta!

— Então já voltaste? Então vamos poder fumar um pouco.

[3] Na realidade, a doninha projecta um líquido nauseabundo contido numa glândula anal.

Puseram-se a fumar.

Quando fumaram tudo, voltaram a pôr-se a caminho; cantavam sempre. Subitamente, a orelha do animal mexeu e o velho alertou os seus companheiros: «Chchuuuk! Dir-se-ia que há dança ali à frente!» Ouvia-se com efeito um barulho de tambores. Os xamanes apresentaram-se no lugar da festa e puseram-se a dançar. Cada um deles se juntou a um par de dançarinos. Dançaram por algum tempo, depois combinaram com as mulheres ir dar uma voltinha com elas. Deixaram o lugar das danças e todos os xamanes fizeram amor com as mulheres. O velho chefe também copulou. Mas mal tinha acabado desmaiou, porque era muito velho. «Eich! eich! eich!» ofegava cada vez mais, e por fim, no cúmulo do esforço, desfaleceu. Passado um momento recuperou os sentidos: «Eich! eich! eich!» fazia, dando grandes suspiros, muito mais calmo. Pouco a pouco foi recuperando, juntou-se aos seus companheiros e perguntou-lhes:

— Então? Vocês também se aliviaram?

— Ah sim! Agora estamos livres. Podemos partir, e muito mais leves!

E entoando o seu canto, puseram-se de novo em marcha. Ao fim de algum tempo, o caminho tornou-se muito estreito: «Vamos limpar esta trilha para que a burra não espete espinhos nas patas». Havia apenas cactos. Então puseram-se a limpar e atingiram o lugar onde o caminho se alargava de novo. Continuavam a cantar: «B-urra, b-urra, b-urra!». Um movimento da orelha do animal fê-los estacar: «Há qualquer coisa ali à frente! Vamos ver o que é». Avançaram e o velho xamane apercebeu-se de que eram os seus espíritos assistentes. Ele já os tinha prevenido do que procurava. Aproximou-se deles e eles anunciaram-lhe:

— É *Faiho'ai*, o espírito do carvão, que retém a alma do teu bisneto. Quem o ajuda é *Op'etsukfai*, o espírito do cacto.

— Ah! sim, sim! Perfeitamente! É isso! Conheço-os muito bem, a esses espíritos!

Havia outros, mas ele não os conhecia. Avisado de tudo isto pelos seus espíritos assistentes, sabia agora onde se encontrava o seu bisneto: num celeiro [4].

Encavalitado na sua burra, avançou cantando até chegar ao lugar indicado. Mas uma vez aí, ficou preso nos ramos espinhosos da construção. Teve medo e chamou os outros feiticeiros para o ajudarem. Mas, vendo que eles permaneciam indiferentes, soltou um grito. Só nessa altura é que os seus companheiros xamanes o vieram ajudar e pôde assim recuperar o espírito do doente. Levou-o consigo para casa e reintroduziu-o no corpo da criança. Então a sua neta levantou-se, pegou na criança curada e foi-se embora.

Este velho xamane tinha outras netas. Elas gostavam muito de ir apanhar os frutos do *algarrobo*. Na manhã seguinte, ao romper do dia, vieram procurá-lo:

— O nosso avô já se levantou?

— Oh, sim! Há muito tempo já que estou acordado!

— Ora bem! Então vamos!

E lá se foi à procura do *algarrobo* negro com uma das suas netas que era ainda solteira. Conduziu-a a um lugar em que havia muitas árvores e a rapariguinha pôs-se a apanhar os frutos. Quanto a ele, sentou-se para fumar. Mas eis que, pouco a pouco, lhe dava o desejo de fazer qualquer coisa com a neta, porque a sessão da véspera, com as mulheres encontradas durante a viagem, tinha-o deixado excitado. Pôs-se pois a reflectir nos meios para seduzir a rapariguinha.

Apanhou um espinho de *algarrobo* e espetou-o no pé. Depois simulou tentar levantar-se. Gemia queixoso:

— Ei! ei! ei!

— Oh! Meu pobre avô! Que te aconteceu?

— Uma infelicidade! Tenho um espinho no pé! E tenho a impressão que me vai atingir o coração!

A rapariguinha, compadecida, aproximou-se e o avô disse-lhe: «Tira a faixa que trazes à cinta, para me ligares

[4] Cubata de rama em que os índios arrecadam as suas provisões.

a ferida! Já não posso mais!» Ela fez como ele lhe disse e o avô convidou-a a sentar-se: «Levanta um pouco a tanga para que eu possa pousar o pé sobre as tuas coxas! Ei! ei! Ai! ai!» Gemidos medonhos! Sofria muito: «Deixa-me pôr o pé sobre as tuas coxas! Ei! ei! ei! Como eu sofro! Não suporto mais! Afasta um bocadinho as coxas! Ai! ai!» E a rapariguinha, condoída, obedeceu. O velho estava muito excitado, porque ela agora estava completamente nua. «Hum! Que belas pernas que ela tem, a minha neta! Não poderás pôr o meu pé um pouco mais para cima, minha netinha?».

Foi então que se atirou sobre ela, exclamando:

—Ah, ah, agora vamos esquecer o teu futuro marido!

— Aaah! Meu avô! disse a rapariga, que não queria.

— Eu não sou teu avô!

— Avô, eu vou contar tudo!

— Está bem! Eu também vou contar tudo.

Ele derrubou-a e introduziu-lhe o pénis. Uma vez sobre ela, gritou: «Tsu! Estás a ver! Agora estás a aproveitar os meus restos! São na verdade os últimos!» Depois voltaram para a aldeia. Ela não contou nada, de tal modo estava envergonhada.

O velho xamane tinha ainda uma outra neta, também ela solteira. De que também teria gostado de se aproveitar. Convidou-a portanto para ir apanhar frutos de *algarrobo*, e uma vez no campo, repetiu a mesma comédia do espinho. Mas desta vez, foi mais apressado, mostrou o espinho à neta e, sem esperar mais, deitou-a por terra e estendeu-se sobre ela. Começou a penetrá-la. Mas a rapariga teve um sobressalto violento, e o pénis do velho foi-se espetar num tufo de ervas das quais uma se enterrou no interior, ferindo-o um pouco: «Ai! A minha neta picou-me o nariz!» [5]. Uma vez mais se atirou para cima dela. Lutaram por terra. No momento favorável o avô recobrou forças, mas, desajeitadamente, não conseguiu

[5] Do ponto de vista da cortesia Chulupi, seria grosseiro chamar o pénis pelo seu nome. É portanto necessário dizer: o nariz.

atingir o seu objectivo, e com o esforço acabou por ir arrancar todo o tufo de ervas com o pénis. Começou a sangrar ensanguentando o ventre da neta.

Com grande esforço esta conseguiu escapar-se de debaixo do avô. Agarrou-o pelos cabelos, puxou-o até junto dum cacto e pôs-se a esfregar-lhe o rosto contra os espinhos. O velho suplicava:

— Tem piedade do teu avô!

— Não quero saber para nada do meu avô!

— Vais perder o teu avô!

— Estou-me nas tintas!

E continuava a mergulhar-lhe o rosto no cacto. Em seguida voltou a puxá-lo pelos cabelos e levou-o até ao meio de um silvado de *caraguata*. O velho suportou por alguns instantes, depois tentou levantar-se; mas ela impediu-o. Os espinhos do *caraguata* arranhavam-lhe o ventre, os testículos e o pénis. «Os meus testículos! Os meus testículos vão ficar despedaçados!», berrava o avô. *Crr! crr!* faziam os espinhos à medida que o rasgavam. Finalmente, a rapariga abandonou-o em cima da moita de *caraguata*. O velho tinha a cabeça já completamente empolada por causa de todos os espinhos que nela se tinham cravado. A rapariguinha apanhou então o saco, voltou a casa e revelou à avó o que o seu avô tinha querido fazer. Quanto a ele, que já não via quase nada por causa dos espinhos que lhe enchiam os olhos, fez o caminho de volta tacteando e arrastou-se até sua casa.

Aí, a mulher tirou a sua tanga e fustigou-o com toda a força no rosto: «Anda mexe-me aqui!» gritava. E pegando-lhe na mão, obrigou-o a tocar no seu *hlasu*, na sua vagina. Gritava:

— Ah bom! Tu, tu gostas das coisas dos outros! Mas aquilo que te pertence não queres tu!

— O teu *hlasu*, não o quero eu! É demasiado velho! As coisas velhas, ninguém tem vontade de as usar!

Segundo mito

As aventuras do jaguar

Uma manhã, o jaguar foi passear e encontrou o camaleão. Este, como todos sabem, pode atravessar o fogo sem se queimar. O jaguar gritou:

— Ah como eu gostava de poder também brincar com o fogo!

— Se tu quiseres podes divertir-te! Mas não vais conseguir suportar o calor e acabarás por te queimar.

— Eh! eh! Por que é que não havia de o suportar? Eu também sou muito rápido!

— Ora bem! Então vamos até além: o braseiro lá não é tão forte.

E lá se foram, mas na verdade as brasas ali queimavam mais do que em qualquer outro sítio. O camaleão explicou ao jaguar como era preciso proceder e passou uma vez através do fogo, para lhe mostrar: não lhe aconteceu nada. «Bom! Sai daí! Vou fazer o mesmo. Se tu consegues, também hei-de conseguir!» O jaguar atirou-se ao fogo e imediatamente se queimou: Ffff! Conseguiu atravessar, mas já estava meio calcinado e morreu, reduzido a cinzas.

Estavam as coisas neste pé quando chegou o pássaro *ts'a-ts'i*, que se pôs a chorar: «Ah! Minha pobre criança! Nunca me poderei habituar a cantar sobre os restos de um cabrito montês!» Desceu da sua árvore; depois, com a própria asa, pôs-se a juntar num montinho as cinzas do jaguar. Em seguida deitou água sobre as cinzas e passou sobre o montinho: o jaguar voltou a levantar-se: «Ai! que calor! exclamou. Por que diabo me fui deitar assim ao sol?» E retomou o seu passeio.

Passado um momento, ouviu alguém cantar: era o cabrito montês que se encontrava na sua plantação de batatas. Na realidade, as batatas eram cactos. «*At'ona'i! at'ona'i!* Sinto sono sem razão!» E, ao mesmo tempo que cantava, dançava

sobre os cactos: como o cabrito montês tem as patas muito finas podia facilmente evitar os espinhos. O jaguar observava-o no seu manear:

— Ah como eu também gostava de dançar aí!

— Não creio que tu possas caminhar sobre os cactos sem espetar espinhos nas patas.

— E por que não? Se tu consegues, também eu posso fazê-lo!

— Está bem! Nesse caso vamos para além: há menos espinhos.

Mas, de facto, havia muitos mais. O cabrito montês passou em primeiro lugar para mostrar ao jaguar: dançou sobre os cactos, e depois voltou, sem um espinho. «Hi! Hi! Hi! Hi! exclamou o jaguar. Como tudo isto me agrada!» Era a sua vez. Entrou nos cactos e imediatamente os espinhos se lhe cravaram nas patas. Em dois saltos, atingiu o meio do campo de cactos. Sofria muito e não conseguia manter-se em pé: estatelou-se a todo o comprimento, com o corpo crivado de espinhos.

De novo apareceu o *ts'a-ts'i* que tirou o jaguar dali e lhe arrancou todos os espinhos, um por um. Depois, com a asa, empurrou-o para um pouco mais longe. «Que calor! gritou o jaguar. Porque diabo é que terei adormecido ao sol?».

Retomou o caminho. Alguns instantes mais tarde encontrou um lagarto: este pode subir às árvores, até à ponta dos ramos, e voltar a descer rapidamente, sem cair. O jaguar, ao vê-lo proceder assim, logo sentiu vontade de se divertir também. O lagarto conduziu-o então até uma outra árvore e começou por lhe mostrar como era preciso fazer: subiu ao cimo da árvore e voltou a descer a toda a pressa. O jaguar tentou por sua vez. Mas, chegado ao alto da árvore, caiu e um ramo enfiou-se-lhe pelo ânus saindo-lhe pela boca. «Oh! exclamou o jaguar. Isto lembra-me mesmo as alturas em que estou com diarreia!» Uma vez mais *ts'a-ts'i* veio ajudá-lo a sair destes maus lençóis, tratou-lhe do ânus e o jaguar pode voltar a partir.

Encontrou então um pássaro que se divertia brincando com dois ramos que o vento fazia cruzar-se: divertia-se a passar entre eles rapidamente, no momento em que se cruzavam. O que agradou imenso ao jaguar:

— Também quero brincar!

— Mas tu não vais conseguir! És muito grande, enquanto que eu sou pequeno!

— E por que é que eu não havia de conseguir?

O pássaro conduziu o jaguar a uma outra árvore e passou uma vez para lhe mostrar: os ramos quase lhe tocaram no rabo no momento em que se cruzaram. «Agora é a tua vez». O jaguar saltou: mas os ramos apanharam-no pelo meio do corpo, cortando-o em dois. «Ai!» gritou o jaguar. Os dois bocados caíram e ele morreu.

Ts'a-ts'i reapareceu e viu o seu menino morto. Pôs-se a chorar: «Nunca conseguirei habituar-me a cantar sobre as pegadas de um cabrito montês!» Desceu e juntou os dois bocados do jaguar. Com uma concha de caracol, poliu cuidadosamente a juntura; depois passou sobre o jaguar, que se levantou, vivo.

Voltou a pôr-se em marcha. Foi aí que se deu conta de *It'o*, o abutre real, que se divertia a voar de cima para baixo e de baixo para cima. Também isso agradou muito ao jaguar: declarou a *It'o* que queria brincar como ele:

— Ah! meu amigo, como eu gostaria de brincar como tu!

— Bom, era uma boa ideia! Mas tu não tens asas.

— Está bem, é certo que não tenho, mas tu podes-me emprestar umas.

It'o aceitou. Arranjou duas asas que fixou no corpo do jaguar com cera. Feito isto, incitou o seu companheiro a voar. Juntos, elevaram-se até uma altura incrível e divertiram-se toda a manhã. Mas por volta do meio-dia o sol queimava e fundiu a cera: as duas asas soltaram-se. O jaguar estatelou-se no chão com todo o seu peso e morreu, quase reduzido a migalhas. *Ts'a-ts'i* chegou, juntou os ossos do jaguar e levantou-o. O jaguar voltou a andar.

Não tardou a encontrar a doninha que se divertia com o seu filho, partindo bocadinhos de madeira. O jaguar aproximou-se para ver o que se passava: imediatamente, atirou-se sobre o filho da doninha, e depois tentou atacar o pai. Mas este mijou-lhe nos olhos e o jaguar ficou cego[6]. Caminhava às cegas. Mas *ts'a-ts'i* surgiu de novo e lavou-lhe bem os olhos: é por isso que o jaguar tem uma vista tão boa. Sem o pássaro *ts'a-ts'i* o jaguar já não existiria.

O valor destes dois mitos não se limita à intensidade do riso que provocam. Trata-se de compreender bem o que é que nestas histórias diverte os Índios; trata-se também de esclarecer que a comicidade não é a única propriedade comum a estes dois mitos, mas que eles constituem muito pelo contrário um conjunto fundado sobre razões menos exteriores, razões que permitem ver na sua junção outra coisa que não uma justaposição arbitrária.

O personagem principal do primeiro mito é um velho xamane. Antes do mais vêmo-lo tomar tudo à letra, confundir a letra e o espírito (de tal modo que *não se lhe pode dizer nada*), e em seguida cobrir-se de ridículo aos olhos dos Índios. Seguimo-lo depois nas aventuras a que o expõe a sua «profissão» de médico. A expedição fanfarrona em que se envolve com os outros xamanes à procura da alma do seu bisneto é pontuada por episódios que revelam da parte dos médicos uma incompetência total e uma capacidade prodigiosa para esquecer o objectivo da sua missão: caçam, comem, copulam, arranjam o menor pretexto para esquecer que são médicos. O seu velho chefe, após ter conseguido por um triz a cura, dá livre curso a uma devassidão desenfreada: abusa da inocência e da gentileza das suas próprias netas para as enrolar na floresta. Ou seja, é um herói grotesco e é possível rir à sua custa. O segundo mito fala do jaguar. A sua viagem, embora não passe de um simples passeio, não falta o imprevisto. Este grande pateta, que decididamente encontra

[6] Cf. nota 3.

muita gente pelo caminho, cai sistematicamente nas armadilhas que lhe estendem aqueles que ele despreza com tanta soberba. O jaguar é grande, forte e estúpido, nunca compreende nada do que lhe acontece e, não fossem as intervenções repetidas de um insignificante pássaro, há muito que teria sucumbido. Cada um dos seus passos atesta a sua cretinice e demonstra o ridículo do personagem. Em resumo, estes dois mitos apresentam xamanes e jaguares como vítimas da sua própria estupidez e da sua própria vaidade, vítimas que, por isso mesmo, merecem não a compaixão mas a gargalhada.

Chegou talvez a altura de colocar a questão: De quem se troça? Uma primeira conjunção mostra-nos jaguar e xamane ligados pelo riso que suscitam as suas desventuras. Mas, interrogando-nos sobre o estatuto real destes dois tipos de seres, sobre a relação vivida que os Índios mantêm com eles, descobrimo-los próximos numa segunda analogia: é que, longe de serem personagens cómicos, eles são pelo contrário tanto um como outro seres perigosos, seres capazes de inspirar o terror, o respeito, o ódio, mas decerto nunca a vontade de rir.

Na maior parte das tribos sul-americanas os xamanes partilham com os chefes — quando não preenchem eles próprios essa função política — prestígio e autoridade. O xamane é sempre uma figura muito importante das sociedades índias e, como tal, ele é ao mesmo tempo respeitado, admirado, temido. Com efeito, o que se passa é que ele é o único no grupo a possuir poderes sobrenaturais, o único a poder dominar o mundo perigoso dos espíritos e dos mortos. O xamane é pois um sábio que põe o seu saber ao serviço do grupo cuidando dos doentes. Mas os mesmos poderes que fazem dele um médico, isto é, um homem capaz de provocar a vida, permitem-lhe também dominar a morte: é um homem que pode matar. A esse título, ele é perigoso, inquietante, constantemente se desconfia dele. Senhor da morte como da vida, ele é tornado imediatamente responsável por todos os acontecimentos extraordinários e frequentemente é morto, porque se tem medo

dele. Por conseguinte é o mesmo que dizer que o xamane se move num espaço demasiado longínquo, demasiado exterior ao do grupo, para que este sonhe em deixar, na vida real, o seu riso aproximar-se dele.

E quanto ao jaguar? Este felino é um caçador muito eficaz, porque é possante e astucioso. As presas que ataca de preferência (porcos, cervos, etc.) são também a caça geralmente preferida dos Índios. Daí resulta que o jaguar é visto por eles — e os mitos em que aparece confirmam frequentemente estes dados de observação — mais como um concorrente a não menosprezar do que como um inimigo temível. No entanto cometeríamos um erro se deduzíssemos que o jaguar não é perigoso. Sem dúvida que ele ataca raras vezes o homem: mas conhecemos vários casos de Índios atacados e devorados por esta fera, que é sempre arriscado encontrar. Por outro lado, as suas próprias qualidades de caçador, e a soberania que exerce na floresta, incitam os Índios a apreciá-lo no seu justo valor e a evitarem subestimá-lo: respeitam o seu igual no jaguar e, em caso algum, se riem dele[7]. Na vida real, o riso dos homens e o jaguar subsistem sempre na disjunção.

Concluamos portanto a primeira etapa deste exame sumário enunciando que:

1.° — Os dois mitos considerados fazem aparecer o xamane e o jaguar como seres grotescos e objectos de riso;

2.° — No plano das relações efectivamente vividas entre os homens por um lado, os xamanes e os jaguares por outro, a posição destes últimos é exactamente o contrário daquela que apresentam os mitos: o jaguar e o xamane são seres perigosos, portanto respeitáveis, que por isso mesmo ocupam um lugar que está para lá do riso;

[7] Chegamos ao ponto de constatar entre tribos de culturas muito diferentes, como os Guayaki, os Guarani, os Chulupi, uma tendência para exagerar o risco que esse animal faz correr: os Índios fingem ter medo do jaguar, porque o temem deveras.

3.° — A contradição entre o imaginário do mito e o real da vida quotidiana resolve-se quando se reconhece nos mitos uma intenção de escárnio: *os Chulupi fazem ao nível do mito o que lhes é interdito ao nível do real.* Ninguém se ri dos xamanes reais ou dos jaguares reais porque eles não são de todo para rir. Trata-se pois para os Índios de pôr em questão, de desmistificar aos seus próprios olhos o temor e o respeito que lhes inspiram os jaguares e os xamanes. Esta questionação pode operar-se de duas maneiras: ou realmente, e mata-se então o xamane julgado demasiado perigoso ou o jaguar encontrado na floresta; ou simbolicamente, *através do riso,* e o mito (a partir desse momento instrumento de desmistificação) inventa uma tal variedade de xamanes e de jaguares que é possível rir-se deles, uma vez despojados dos seus atributos reais para se verem transformados em idiotas da aldeia.

Consideremos por exemplo o primeiro mito. A sua parte central é consagrada à descrição de uma cura xamanística. A tarefa de um médico é coisa grave porque, para curar um doente, é preciso descobrir e reintegrar no corpo do paciente a alma cativa longe. O que quer dizer que, durante a expedição que o seu espírito empreende, o xamane deve estar atento apenas ao seu trabalho e não pode deixar-se distrair por nada. Ora, o que é que acontece no mito? Antes do mais, os xamanes são numerosos ao passo que o caso que há para tratar é relativamente benigno: a criança tem febre. Um xamane não apela para os seus colegas senão nos casos verdadeiramente desesperados. Vemos em seguida os médicos, como se fossem crianças, a aproveitar-se da menor ocasião para fazer gazeta: comem (primeiro as abóboras cozidas, depois o mel extraído pela cauda da burra), caçam (uma tartaruga, depois uma doninha); dançam com mulheres (em lugar de dançar sózinhos, como deviam), e apressam-se a seduzi-las para ir copular com elas (justamente aquilo de que um xamane se deve abster durante o trabalho). Entretanto, o velho apercebe-se de que se esqueceu da única coisa que um ver-

dadeiro xamane nunca esquece, isto é, o seu tabaco. Para acabar, ele vai enfiar-se estupidamente num monte de espinhos onde os seus companheiros, que poderiam mostrar-se pela primeira vez úteis, o deixariam tranquilamente a debater-se se ele não se pusesse aos gritos. Ou seja, o chefe dos xamanes faz exactamente o contrário do que faria um autêntico médico. Não se poderia, sem tornar demasiado pesada a exposição, evocar todos os traços que tornam objecto de zombaria o xamane do mito. É preciso no entanto assinalar rapidamente dois desses traços: o seu «animal doméstico» e o seu canto. Quando um xamane do Chaco empreende uma cura, ele envia (imaginariamente, entenda-se) o seu animal familiar em exploração. Todo o xamane é senhor de um desses espíritos--assistentes animal: trata-se vulgarmente de pequenos pássaros ou de serpentes, em todo o caso nunca de animais tão ridículos (para os Índios) como uma burra. Ao escolher para o xamane um animal doméstico tão incómodo e casmurro, o mito indica de imediato que vai falar dum pobre diabo. Por outro lado, os cantos dos xamanes chulupi são sempre sem palavras. Consistem numa melopeia fracamente modulada, indefinidamente repetida e pontuada, com pequenos intervalos, de uma única palavra: o nome do animal familiar. Ora o canto do nosso xamane compõe-se exclusivamente do nome do seu animal: assim, ele não cessa de lançar, como um grito de triunfo, a confissão das suas «xamanarias».

Vemos aparecer aqui uma função por assim dizer catártica do mito: ele liberta no decorrer da sua narração uma paixão dos Índios, a obsessão secreta de rir daquilo que se teme. Desvaloriza no plano da linguagem o que não poderia sê-lo na realidade e, revelando no riso um equivalente da morte, ensina-nos que, entre os Índios, o ridículo mata.

Superficial até este momento, a nossa leitura dos mitos basta no entanto para estabelecer que a analogia mitológica entre o jaguar e o xamane não é mais do que a transformação duma analogia real. Mas a equivalência entre eles detectada mantém-se exterior, e as determinações que os unem

remetem sempre para um terceiro termo: a atitude real dos Índios face aos xamanes e aos jaguares. Penetremos pois antes do mais no texto dos mitos, de modo a vermos se o parentesco destes dois seres não é ainda mais próximo do que parece.

Notaremos primeiramente que a parte central do primeiro mito e o segundo no seu conjunto falam exactamente da mesma coisa: nos dois casos, trata-se de uma *viagem semeada de obstáculos*, a dum xamane lançado à procura do espírito dum doente, e a do jaguar que, quanto a ele, se encontra simplesmente em passeio. Ora, as aventuras galhofeiras ou burlescas dos nossos dois heróis dissimulam na realidade, sob a máscara de uma falsa inocência, um empreendimento muito sério, um género de viagem muito importante: *aquela que conduz os xamanes até ao Sol*. Aqui é preciso apelar para o contexto etnográfico.

Os xamanes do Chaco não são apenas médicos, mas também adivinhos capazes de prever o futuro (por exemplo, o resultado duma expedição guerreira). Por vezes, quando não se sentem seguros do seu saber, vão consultar o Sol, que é um ser omnisciente. Mas o Sol, que tem pouca vontade de ser importunado, dispôs ao longo do trajecto que leva até à sua casa toda uma série de obstáculos, muito difíceis de transpor. Por isso só os melhores xamanes, os mais astuciosos e os mais corajosos, conseguem ultrapassar as provas; o Sol aceita então estender os seus raios e esclarecer aqueles que se lhe apresentam. As expedições deste tipo são sempre colectivas, justamente por causa da sua dificuldade, e desenvolvem-se sob a direcção do mais experimentado dos feiticeiros. Ora, se compararmos as peripécias duma viagem ao Sol com as aventuras do velho xamane e do jaguar, apercebemo-nos de que os dois mitos em questão descrevem, por vezes com uma grande precisão, as etapas da Grande Viagem dos xamanes. O primeiro mito conta uma cura: o médico envia o seu espírito à procura do espírito do doente. Mas o facto da viagem se fazer em grupo indica já que não se trata apenas de uma deslocação rotineira, mas de algo de muito mais

solene: uma viagem em direcção ao Sol. Por outro lado, alguns dos obstáculos que os xamanes encontram no mito correspondem às armadilhas que o Sol semeou no seu caminho: as diversas barreiras de espinhos por exemplo, e também o episódio da doninha. Esta, *cegando* o xamane, repete um dos momentos da viagem ao Sol: a travessia das trevas onde *nada se se vê*.

O que encontramos finalmente neste mito é uma paródia burlesca da viagem ao Sol, paródia que toma o pretexto de um tema mais familiar aos Índios (o da cura xamanística) para troçar duplamente dos seus feiticeiros. Quanto ao segundo mito, retoma quase termo por termo a planificação da viagem ao Sol, e os diversos jogos em que o jaguar perde correspondem aos obstáculos que o verdadeiro xamane sabe ultrapassar: a dança nos espinhos, os ramos que se entrecruzam, a doninha que mergulha o jaguar nas trevas e, finalmente, o voo icário em direcção ao sol na companhia do abutre. Nada de espantoso portanto no facto do sol fundir a cera que prende as asas do jaguar, dado que, para que o Sol consinta em estender os seus raios, o bom xamane deve ter passado os obstáculos anteriores.

Os nossos dois mitos utilizam assim o motivo da Grande Viagem para caricaturar os xamanes e os jaguares, mostrando-os incapazes de a levar a cabo. Não é em vão que o pensamento indígena escolhe a actividade mais estreitamente ligada à tarefa dos xamanes, o dramático encontro com o Sol; o que ele procura é introduzir um espaço desmesurado entre o xamane e o jaguar do mito e o seu objectivo, espaço que o cómico vem preencher. E a queda do jaguar perdendo as suas asas por imprudência é a metáfora de uma desmistificação desejada pelo mito.

Constata-se portanto que seguem uma mesma direcção os caminhos onde os mitos envolvem respectivamente o xamane e o jaguar; vemos precisar-se pouco a pouco a semelhança que procuram reconhecer entre os dois heróis. Mas estarão estes paralelos destinados a juntar-se? Poder-se-ia opor uma

objecção às observações precedentes: se é perfeitamente coerente, e, dir-se-ia até, previsível que o primeiro mito evoque a encenação da viagem ao Sol para troçar daqueles que a levam a cabo — os xamanes — não se compreende, em contrapartida, a conjunção entre o jaguar enquanto jaguar e o motivo da Grande Viagem, não se compreende porque é que o pensamento indígena apela para esse aspecto do xamanismo para troçar do jaguar. Os dois mitos examinados nada nos ensinam a este propósito, é preciso que uma vez mais nos apoiemos sobre a etnografia do Chaco.

Como vimos, diversas tribos desta área partilham a convicção de que os bons xamanes são capazes de aceder à habitação do Sol, o que lhes permite ao mesmo tempo demonstrar o seu talento e enriquecer o seu saber questionando o astro omnisciente. Mas existe para estes Índios um outro critério do poderio (e da maldade) dos melhores feiticeiros: é que estes podem *transformar-se em jaguares*. A aproximação dos nossos dois mitos deixa doravante de ser arbitrária e à relação até aqui exterior entre jaguares e xamanes substitui-se uma identidade uma vez que, de um certo ponto de vista, os *xamanes são jaguares*. A nossa demonstração seria completa se chegássemos a estabelecer o recíproco desta proposição: são os jaguares xamanes?

Ora, um outro mito chulupi (demasiado longo para ser aqui transcrito) dá-nos a resposta: nos tempos antigos, os jaguares eram efectivamente xamanes. Aliás eram maus xamanes porque, em lugar do tabaco, fumavam os seus próprios excrementos, e em lugar de curar os seus pacientes, procuravam de preferência devorá-los. Ao que parece, o círculo está agora fechado, dado que esta última informação nos permite confirmar a precedente: *os jaguares são xamanes*. Da mesma maneira se esclarece um aspecto obscuro do segundo mito: se ele faz do jaguar o herói de aventuras habitualmente reservadas aos feiticeiros, é porque não se trata do jaguar enquanto jaguar mas do jaguar enquanto xamane.

Portanto, o facto de xamane e jaguar serem num certo sentido intermutáveis confere uma certa homogeneidade aos nossos dois mitos e torna verosímil a hipótese do início: eles constituem uma espécie de conjunto, de tal modo que cada um dos dois elementos que o compõem não pode ser compreendido senão por referência ao outro. Sem dúvida que estamos longe agora do nosso ponto de partida. A analogia dos dois mitos era-lhes então exterior; fundamentava-se apenas sobre a necessidade, para o pensamento indígena, de realizar miticamente uma conjunção impossível na realidade: a do riso por um lado, do jaguar e do xamane por outro. O comentário anterior (e que não é, sublinhemo-lo, de modo algum uma análise, mas antes o prelúdio a um tal tratamento) tentou estabelecer que esta conjunção dissimulava, sob a sua intenção cómica, a identificação dos dois personagens.

Quando os Índios escutam estas histórias, naturalmente que não pensam senão em rir-se. Mas o cómico dos mitos não lhes retira, por essa razão, a sua seriedade. No riso provocado aparece uma intenção pedagógica: sem deixar de divertir aqueles que os escutam, os mitos veiculam e transmitem a cultura da tribo. Assim, eles constituem a sabedoria viva dos Índios *.

* Estudo inicialmente publicado em **Les Temps Modernes** (n.º 253, Junho de 1967).

CAPÍTULO VII

O DEVER DA PALAVRA

Falar, é antes do mais deter o poder de falar. Ou por outras palavras, o exercício do poder assegura o domínio da palavra falada: só os senhores podem falar. Quanto aos súbditos, são obrigados ao silêncio do respeito, da veneração ou do terror. Palavra e poder mantêm relações tais que o desejo de um se realiza na conquista do outro. Príncipe, déspota ou chefe de Estado, o homem de poder é sempre não apenas o homem que fala, mas a única fonte de palavra legítima: palavra empobrecida, palavra pobre, é certo, mas rica de eficiência, porque o seu nome é *comando* e não quer senão a *obediência* do executante. Extremos inertes cada um por si, poder e palavra não subsistem senão um no outro, cada um deles é substância do outro e a permanência do par, se parece transcender a História, alimenta-lhe no entanto o movimento: há acontecimento histórico quando, abolido o que os separa e portanto os vota à inexistência, poder e palavra se estabelecem no próprio acto do seu encontro. Qualquer tomada de poder é também um ganho de palavra.

É evidente que tudo isso tem a ver em primeiro lugar com as sociedades fundadas sobre a divisão: amos-escravos, senhores-súbditos, dirigentes-cidadãos, etc. A marca primordial desta divisão, o seu lugar privilegiado de desdobramento, é o facto massivo, irredutível, talvez irreversível, de um poder

destacado da sociedade global pelo facto de apenas alguns membros o deterem, de um poder que, separado da sociedade, se exerce sobre ela e, se necessário, contra ela. O que é aqui designado, é o conjunto das sociedades de Estado, desde os despotismos mais arcaicos até aos Estados totalitários mais modernos, passando pelas sociedades democráticas cujo aparelho de Estado, sendo liberal, nem por isso deixa de ser o detentor longínquo da *violência legítima*.

Vizinhança, boa vizinhança da palavra e do poder: eis o que soa claro aos nossos ouvidos de há muito tempo acostumados à escuta dessa palavra. Ora, não se pode menosprezar esse ensinamento decisivo da etnologia: o mundo selvagem das tribos, o universo das sociedades primitivos ou ainda — o que vem dar ao mesmo — das sociedades sem Estado, oferece estranhamente à nossa reflexão essa aliança já revelada, mas para as sociedades com Estado, entre o poder e a palavra. Sobre a tribo reina o seu chefe e este reina igualmente sobre as palavras da tribo. Noutros termos, e muito particularmente no caso das sociedades primitivas americanas, os Índios, o chefe — o homem de poder — detém também o monopólio da palavra. Entre esses selvagens, não se deve perguntar: quem é o vosso chefe?, mas antes: quem de entre vós é aquele que fala? Senhor das palavras: é assim que um grande número de grupos designa o seu chefe.

Não se pode, ao que parece, pensar um sem o outro, o poder e a palavra, dado que a sua ligação, claramente meta-histórica, não é menos indissolúvel nas sociedades primitivas do que nas formações estatais. Seria no entanto pouco rigoroso ficarmo-nos por uma determinação estrutural desta relação. Com efeito, o corte radical que divide as sociedades, reais ou possíveis, segundo o serem sociedades com Estado ou sem Estado, esse corte não poderia deixar indiferente o modo de ligação entre poder e palavra. Como é que ele se opera nas sociedades sem Estado? O exemplo das tribos índias ensina-no-lo.

Uma diferenciação revela-se aí, ao mesmo tempo a mais aparente e a mais profunda, na conjugação da palavra e do poder. É que se nas sociedades com Estado a palavra é o *direito* do poder, nas sociedades sem Estado, pelo contrário, a palavra é o *dever* do poder. Ou, para dizer de um outro modo, as sociedades índias não reconhecem ao chefe o direito à palavra porque ele é o chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove o seu domínio sobre as palavras. Falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe silencioso não é mais um chefe.

E que ninguém se engane a este respeito. Não se trata aqui do gosto, tão vivo entre tantos Selvagens, pelos belos discursos, pelo talento oratório, pelo bem falar. Não é a estética que está aqui em questão, mas a política. Na obrigação imposta ao chefe de ser homem de palavra transparece com efeito toda a filosofia política da sociedade primitiva. É aí que se desdobra o espaço verdadeiro que nela o poder ocupa, espaço que não é aquele que se poderia julgar. E é a natureza desse discurso, cuja repetição a tribo vigia escrupulosamente, é a natureza dessa palavra jactante que nos indica o lugar real do poder.

Que diz o chefe? O que é uma palavra de chefe? É, antes de mais, um acto ritualizado. Quase sempre, o líder dirige-se quotidianamente ao grupo, ao alvorecer ou ao crepúsculo. Estirado na sua rede, ou sentado próximo da sua fogueira, ele pronuncia com uma voz forte o discurso esperado. E evidentemente que a sua voz tem necessidade de ser potente, para chegar a fazer-se ouvir. Nenhum recolhimento, com efeito, enquanto o chefe fala, nenhum silêncio, cada um tranquilamente continua, como se nada fosse, a tratar das suas ocupações. *A palavra do chefe não é dita para ser escutada.* Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe. Ou melhor, é simulada a inatenção. Se o chefe deve, como tal, submeter-se à obrigação de falar, em contrapartida aqueles a quem se dirige não são obrigados, pelo que lhes toca, senão a parecer não o ouvir.

E eles não perdem por assim dizer nada. Porquê? Porque o chefe não diz, literalmente, nada. O seu discurso consiste essencialmente numa celebração, frequentes vezes repetida, das normas de vida tradicionais: «Os nossos antepassados estavam satisfeitos por viver como viviam. Sigamos o seu exemplo e, dessa maneira, conseguiremos todos uma existência pacífica». Eis, em breves palavras, aquilo a que se reduz um discurso de chefe. Pode compreender-se a partir daí que ele não perturbe aqueles a quem é destinado.

O que é que neste caso quer dizer falar? Por que é que o chefe da tribo deve falar precisamente para não dizer nada? A que solicitação da sociedade primitiva responde essa palavra vazia que emana do lugar aparente do poder? Vazio é o discurso do chefe justamente por não ser discurso de poder: o chefe está separado da palavra porque está separado do poder. Na sociedade primitiva, na sociedade sem Estado, não é do lado do chefe que se encontra o poder: daí resulta que a sua palavra não pode ser palavra de poder, de autoridade, de comando. Uma ordem: eis o que o chefe não seria capaz de dar, justamente o género de plenitude que é recusada à sua palavra. Para lá da recusa de obediência que não poderia deixar de provocar uma tal tentativa da parte de um chefe que se esquecesse do seu dever, não tardaria a colocar-se a recusa de reconhecimento. Um chefe suficientemente louco para sonhar, não tanto com o abuso de um poder que não possui, como com o próprio uso do poder, *o chefe que quer fazer de chefe*, é abandonado: a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder.

A sociedade primitiva sabe, por natureza, que a violência é a essência do poder. Nesse saber se enraíza a preocupação de manter constantemente à distância um do outro o poder e a instituição, o comando e o chefe. E é o próprio campo da palavra que assegura a demarcação e traça a linha de separação. Obrigando o chefe a mover-se apenas no ele-

mento da palavra, isto é, no extremo oposto da violência, a tribo assegura-se de que todas as coisas se mantêm no seu lugar, que o eixo do poder assenta exclusivamente sobre o corpo da sociedade, e que nenhum deslocamento das forças poderá vir perturbar a ordem social. O dever de palavra do chefe, esse fluxo constante de palavra vazia que ele *deve* à tribo, é a sua dívida infinita, a garantia que interdita ao homem de palavra tornar-se homem de poder *.

* Estudo inicialmente publicado em **Nouvelle Revue de Psychanalyse** (8, Outono de 1973).

CAPÍTULO VIII

PROFETAS NA SELVA

A América índia não deixa de desconcertar aqueles que tentam decifrar o seu vasto rosto. Vê-la conferir por vezes à sua verdade permanências imprevistas, obriga-nos a reconsiderar a quieta imagem que dela temos, e que, talvez por artifício, ela não desmente. A tradição legou-nos do continente sul-americano e dos povos que o habitam uma geografia sumária e superficialmente verídica: por um lado, as Altas Culturas andinas e todo o prestígio dos seus requintes, por outro lado as culturas ditas da Floresta Tropical, tenebroso reino de tribos errantes através de savanas e selvas. Há que revelar aqui o etnocentrismo dessa ordem que faz com que se oponha de modo familiar ao ocidente, a civilização de um lado, a barbárie do outro. Complementar com esse entendimento se exprime em seguida a convicção mais sábia de que a vida do espírito acede às suas formas nobres apenas quando a sustenta o solo julgado mais rico de uma grande civilização: ou seja, que o espírito dos Selvagens se mantém espírito selvagem.

Ora, que isso não seja verdadeiro e que o mundo índio se revele capaz de surpreender o auditor ocidental com uma linguagem que outrora nunca ficou sem eco, é o que nos ensinam os Mbya-Guarani. Porque o pensamento religioso desses Índios se carrega, ao desdobrar-se na primeira frescura de um

mundo em que são vizinhos ainda deuses e viventes, da densidade de uma meditação rigorosa e liberta. Os Tupi-Guarani, dos quais os Mbya são uma das últimas tribos, propõem à etnologia americanista o enigma de uma singularidade que, desde antes da Conquista, os votava à inquietação de procurar sem tréguas o além prometido pelos seus mitos, *ywy mara ey*, a Terra sem Mal. Dessa procura maior e certamente excepcional entre os Índios sul-americanos, conhecemos a consequência mais espectacular: as grandes migrações religiosas de que falam as relações dos primeiros cronistas. Sob o comando de xamanes inspirados, as tribos abalavam e, através de jejuns e danças, tentavam aceder às ricas habitações dos deuses, situadas no levante. Mas então aparecia o obstáculo assustador, o limite doloroso, o grande oceano, mais terrível ainda por confirmar aos Índios a sua certeza de que na margem oposta se situava a terra eterna. Eis porque subsistia por inteiro a esperança de a atingir algum dia e os xamanes, ao atribuir o seu falhanço à falta de fervor e ao não respeito das regras do jejum, esperavam sem impaciência a vinda de um sinal ou de uma mensagem do alto para renovar a sua tentativa.

Portanto, os xamanes tupi-guarani exerciam sobre as tribos uma influência considerável, sobretudo os maiores entre eles, os *karai*, cuja palavra, queixavam-se os missionários, ocultava em si todo o poder do demónio. Os seus textos não dão infelizmente nenhuma indicação sobre o conteúdo dos discursos dos *karai*: pela simples razão sem dúvida de que os jesuítas estavam pouco desejosos de se tornar cúmplices do diabo reproduzindo por escrito o que Satanás sugeria aos seus subordinados índios. Mas os Thevet, Nóbrega, Anchieta, Montoya, etc., traem sem querer o seu silêncio censor, reconhecendo a capacidade sedutora da palavra dos feiticeiros, principal obstáculo, dizem, à evangelização dos Selvagens. Por aí resvalava, sem o saberem, a confissão de que o cristianismo encontrava no universo espiritual dos Tupi-Guarani, isto é, de homens «primitivos», alguma coisa suficientemente articulada

para se opôr com êxito, e como que sobre um plano de igualdade, à intenção missionária. Surpreendidos e amargurados, os jesuítas zelosos descobriam sem o compreender, na dificuldade da sua predicação, a limitação do seu mundo e o vazio da sua linguagem: constatavam com admiração que as superstições diabólicas dos Índios podiam exaltar-se até ao plano supremo do que quer ser chamado religião.

Assim ocultado, todo esse antigo saber arriscava-se a ficar para sempre perdido se, atentos ao seu apelo e respeitadores da sua memória, o não tivessem silenciosamente mantido vivo os últimos Índios Guarani. Poderosos povos de outrora, não são hoje mais do que um pequeno número os que sobrevivem nas florestas do Este do Paraguai. Admiráveis na sua perseverança em não renunciar a si próprios, os Mbya, que quatro séculos de ofensas não conseguiram forçar a humilhar-se, estranhamente persistem em habitar a sua velha terra segundo o exemplo dos antepassados, em acordo fiel com as normas que os deuses promulgaram antes de abandonarem a habitação que confiavam aos homens. Os Mbya conseguiram conservar a sua identidade tribal apesar das circunstâncias e provações do seu passado. No século XVIII, os jesuítas não conseguiram convencê-los a renunciar à idolatria e a juntar-se aos outros Índios nas missões. O que os Mbya sabiam e que os fortificava na sua recusa, eram a vergonha e a dor de ver aquilo que eles desprezavam ameaçar a sua própria essência, o seu ponto de honra e a sua ética: os seus deuses e o discurso dos seus deuses, pouco a pouco negados pelo dos recém-chegados. É nesta recusa que reside a originalidade dos Guarani, que se delimita o lugar muito especial que eles ocupam entre as outras culturas índias, que se impõe o interesse que eles apresentam para a etnologia. Com efeito, é raro ver uma cultura índia continuar a existir segundo as normas do seu próprio sistema de crenças, conseguindo conservar praticamente puro de influências esse domínio particular. Do contacto entre mundo branco e mundo índio resulta a maior parte das vezes um sincretismo empobrecedor onde, sob um

cristianismo sempre superficial, o pensamento indígena procura apenas adiar a sua morte. Precisamente, isso foi o que não se produziu com os Mbya que, até ao presente, continuam a votar ao fracasso todo o empreendimento missionário.

Esta secular resistência dos Guarani em se dobrar diante da religião dos *juru'a*, dos Brancos, firma-se na convicção dos Índios de que o seu destino é regulado pela promessa dos antigos deuses: que, continuando a viver sobre a terra maldita, *ywy mba'é megua*, no respeito das normas, eles receberão deles os sinais favoráveis à abertura do caminho que, para lá do terror do mar, os conduzirá à terra eterna. Poderíamos surpreender-nos com aquilo que se afigura quase como uma loucura: a constância dessa rígida certeza capaz de atravessar a História sem por isso parecer afectada. O que seria menosprezar a incidência sociológica do fervor religioso. Com efeito, se os Mbya actuais se pensam ainda como uma tribo, isto é, como uma unidade social visando preservar a sua diferença, é essencialmente sobre fundo religioso que se projecta essa intenção: os Mbya são uma tribo porque constituem uma minoria religiosa não cristã, porque o cimento da sua unidade é a comunidade da fé. O sistema das crenças e valores constitui portanto o grupo como tal e, reciprocamente, esse encerramento decidido sobre si leva o grupo, depositário cioso de um saber honrado até à vivência mais humilde, a manter-se o protector fiel dos seus deuses e o guardião da sua lei.

Evidentemente que o conhecimento da temática religiosa se reparte desigualmente entre os membros da tribo. A maioria dos Índios contenta-se, como é normal, em participar com aplicação nas danças rituais, em respeitar as normas tradicionais da vida e em escutar no recolhimento as exortações dos seus *pa'i*, dos seus xamanes. Porque eles são os verdadeiros sábios que, tal como os *karai* dos tempos antigos, e habitados pela mesma paixão, se abandonam à exaltação de interrogar os seus deuses. Aí se redescobre o gosto dos Índios pela palavra, ao mesmo tempo como oradores e como audi-

tores: senhores das palavras e ardentes a pronunciá-las, os caciques-xamanes encontram sempre no resto dos Índios um público pronto a escutá-los.

Quase sempre aquilo de que se trata nesses discursos é de abordar os temas que obsidiam literalmente os Mbya: o seu destino sobre a terra, a necessidade de prestar atenção às normas fixadas pelos deuses, a esperança de conquistar o estado de perfeição, o estado de *aguyje*, o único que permite aos que a ele acedem verem abrir-se pelos habitantes do céu o caminho da Terra sem Mal. A natureza das preocupações dos xamanes, a sua significação, o seu alcance e o modo como as expõem, ensina-nos justamente que o termo xamane qualifica mal a verdadeira personalidade destes homens capazes de êxtase verbal quando os toca o espírito dos deuses. Sendo por vezes médicos, mas não necessariamente, eles preocupam-se muito menos em restituir a saúde ao corpo doente do que em alcançar, através de danças, discursos e meditações, essa força interior, essa firmeza do coração, únicas capazes de agradar a Nhamandu, a Karai Ru Ete, a todas as figuras do panteão guarani. Mais ainda do que praticantes, os *pa'i* mbya são meditativos. Apoiados no sólido terreno dos mitos e das tradições, eles consagram-se a fazer sobre esses textos, um a um, um verdadeiro trabalho de interpretação.

Encontramos pois entre os Mbya duas sedimentações, por assim dizer, da sua «literatura» oral: uma, profana, que compreende o conjunto da mitologia e nomeadamente o grande mito dos gémeos, a outra, sagrada, isto é secreta para os Brancos, que se compõe das preces, dos cantos religiosos, de todas as improvisações enfim, que o seu fervor inflamado quando sentem que neles um deus deseja fazer-se ouvir arranca aos *pa'i*. À surpreendente profundidade do seu discurso, esses *pa'i*, que nos sentimos tentados a chamar profetas e não mais xamanes, impõem a forma de uma linguagem notável pela sua riqueza poética. Aliás, é aí que se inscreve claramente a preocupação dos Índios em definir uma esfera do sagrado de tal modo que a linguagem que a enuncia seja ela própria

uma negação da linguagem profana. A criação verbal que emana da preocupação de nomear seres e coisas segundo a sua dimensão mascarada, segundo o seu ser divino, desemboca assim numa transmutação linguística do universo quotidiano, num Grão-Falar que se julgou ser uma língua secreta. É assim que os Mbya falam da «flor do arco» para designar a flecha, do «esqueleto da bruma» para nomear o cachimbo, e das «ramagens floridas» para evocar os dedos de Nhamandu. Transfiguração admirável para anular a desordem e o ressentimento das aparências nas quais não deseja reter-se a paixão dos *últimos homens:* assim se diz o verdadeiro nome dos Mbya, Índios resolvidos a não sobreviver aos seus deuses.

O primeiro clarear da aurora recorta o cume das grandes árvores. Ao mesmo tempo acorda-se no coração dos Índios guarani o tormento, rebelde à pacificação da noite, do seu *tekoachy,* da existência doente, que a luz do astro de novo vem iluminar, lembrando-os assim da sua condição de habitantes da terra. Não é então raro ver levantar-se um *pa'i.* Voz inspirada pelos invisíveis, lugar de espera do diálogo entre os humanos e os deuses, ele concilia o rigor do seu logos com o ardor da fé que anima as belas formas do saber. Matinas selvagens na floresta, as palavras graves da sua lamentação voltam-se para leste ao encontro do sol, mensageiro visível de Nhamandu, o poderoso senhor dos senhores do altíssimo: a ele se destina essa prece exemplar.

Desmentindo o primeiro e legítimo movimento de esperança, as palavras que o movimento do astro inspira ao recitador fecham-no pouco a pouco no círculo da aflição em que o abandona o silêncio dos deuses. Os esforços dos homens para se libertarem da sua permanência parecem inúteis, porque não comovem aqueles a quem solicitam. Mas, chegados assim ao ponto extremo da sua dúvida e da sua angústia, a memória do passado e a recordação dos antepassados voltam àquele que as experimenta e as diz: as danças, os jejuns e as preces destes, não foram outrora recompensadas, e não lhes terá sido concedido atravessar o mar, descobrir-lhe a pas-

sagem? É pois necessário que os homens tenham influência sobre os deuses, e tudo será ainda possível. Manifesta-se então a confiança num destino semelhante para os homens de agora, para os últimos *Jeguakava:* a sua espera das Palavras não será desiludida, os deuses far-se-ão ouvir por aqueles que aspirem a escutá-los.

É assim que se constrói o movimento da lenta súplica matinal. Nhamandu, deixando brilhar de novo a sua luz, consente pois em deixar viver os homens: o seu sono nocturno é uma morte a que a aurora os arranca. Mas viver, para os *Jeguakava,* para os portadores do *jeguaka,* para aqueles que o penteado ritual masculino adorna, não é apenas despertar-se para a neutralidade das coisas. Os Mbya habitam a terra no espaço do questionável e o Pai aceita portanto ouvir a lamentação dos seus adornados. Mas, ao mesmo tempo que surge a esperança em que a própria possibilidade de questionar se enraíza, a fadiga terrena trabalha no sentido de tornar mais lento o impulso dessa esperança: medem-na o sangue e a carne, e pode ser ela a razão da prece e da dança, da dança sobretudo, cujo ritmo exacto alivia o corpo da sua carga terrestre. De que ausência fala essa procura tão premente que inaugura o dia? Da dos *ñe'ë porã tenonde,* as belas palavras originais, linguagem divina onde se abriga a salvação dos homens. Pausa no limiar da sua verdadeira morada: tal é o habitar dos *Jeguakava* sobre a terra má. A imperfeição dos corpos e das almas impede a deserção, apenas ela os mantém no para cá da fronteira, do metafórico mar, menos aterrorizante na sua realidade, as mais das vezes desconhecida dos Índios, do que o seria levá-los a pressentir a repartição talvez definitiva do humano e do divino, cada um ancorado na sua própria margem. Agradar aos deuses, merecer deles as Palavras que abrem o caminho da terra eterna, as Palavras que ensinam aos homens as normas da sua futura existência: tal é todavia o desejo dos Mbya. Que falem pois os deuses! Que reconheçam os esforços dos homens, os seus jejuns, as suas danças, as suas preces! Não menos ricos em méritos do que os seus

pais, os *Jeguakava tenonde porãngue'i,* os últimos de entre aqueles que foram os primeiros adornados, aspiram a deixar a terra: o seu destino cumprir-se-á então.

Eis, trágica no silêncio matinal de uma floresta, a prece melancólica de um Índio: a clareza do seu apelo não se altera em nada pelo facto de nela se apontar subterraneamente o sentido e o gosto da morte; a extrema sabedoria dos Guarani consiste justamente em saber encaminhar-se para eles.

Meu pai! Nhamandu! Tu fazes com que eu novamente me erga!
E, do mesmo modo, fazes com que novamente se ergam os Jeguakava,
os adornados, na sua totalidade.
Quanto às Jachukava, as adornadas, fazes com que novamente elas se ergam, na sua totalidade.
E quanto àqueles que não dotaste de jeguakava, também a eles fazes com que se ergam, na sua totalidade.
E agora, acerca dos adornados,
acerca dos que não são teus adornados,
acerca de todos eles, eu inquiro.

Mas, no que a tudo isso se refere,
tais palavras não as pronuncias tu, Karai Ru Ete:
nem para meu bem, nem no de teus filhos destinados à terra indestrutível,
à terra eterna, que nenhuma mesquinhez altera.
Não as pronuncias, a essas palavras que encerram
as futuras normas da nossa força,
as futuras normas do nosso fervor.

Porque, na verdade,
eu existo de forma imperfeita.
De natureza imperfeita é o meu sangue;
de natureza imperfeita a minha carne,
horrível, desprovida de excelência.

Estando as coisas assim ordenadas,
a fim de que o meu sangue de natureza imperfeita,
a fim de que a minha carne de natureza imperfeita
se sacudam e lancem para bem longe a sua imperfeição:

flectindo os joelhos, eu me inclino,[1] com vista a um coração valoroso.
E contudo, vejamos: tu não pronuncias as palavras.

Por via disto tudo,
Não é em vão que eu, que eu pela minha parte,
necessito das tuas palavras:
as das futuras normas da força,
as das futuras normas de um coração valoroso,
as das futuras normas do fervor.

Nada mais, na totalidade das coisas, inspira ânimo ao meu coração.
Nada mais me aponta as futuras normas da minha existência.

E o mar maléfico, o mar maléfico,
não quiseste tu que eu o atravessasse.
É por isso que, na verdade, eles só existem
em pequeno número, os meus irmãos,
elas só existem em pequeno número, as minhas irmãs.

E acerca desses poucos que ficaram
é que eu faço ouvir a minha lamentação.
Acerca deles eu novamente interrogo:
pois Nhamandu fá-los erguerem-se.

Estando as coisas assim ordenadas,
quanto a esses que, na sua totalidade, se erguem,
em seu alimento futuro se concentra toda a atenção do seu olhar, do olhar de todos;
e porque a atenção do seu olhar se concentra no seu futuro alimento,
é que eles, todos eles, são os que existem.

Tu fazes com que ganhem asas as suas palavras,
tu inspiras-lhes as suas interrogações,
tu fazes que de todos eles se erga grande lamento.

Mas vejamos: eu ergo-me neste esforço,
e tu, contudo, não pronuncias as palavras, não, na verdade,
tu não pronuncias as palavras.

[1] Descrição do gesto da dança ritual.

É por isso que eu sou levado a dizer,
Karai Ru Ete, Karai Chy Ete:
àqueles que não eram numerosos,
os destinados à terra indestrutível,
à terra eterna que nenhuma mesquinhez altera,
a todos eles permitistes tu, outrora, que na verdade inquirissem,
sobre as futuras normas da sua própria existência.
E não há dúvida de que eles as conheceram, outrora, em toda
a sua perfeição.

Se, quanto a mim, a minha natureza se libertar da sua habitual
imperfeição,
se o sangue se libertar da sua habitual imperfeição de anti-
gamente:
nada disso se deve às coisas más que existem,
mas ao facto de o meu sangue de natureza imperfeita,
de a minha carne de natureza imperfeita
se terem sacudido e lançado para bem longe
a sua imperfeição.

É por isso que tu as pronunciarás em abundância, tais palavras,
palavras de alma excelsa,
para bem daquele cuja face nenhum sinal dividiu [2].
Pronunciá-las-ás em abundância, a essas palavras,
ó tu, Karai Ru Ete, e tu, Karai Chy Ete,
para bem de todos os destinados à terra indestrutível,
à terra eterna que nenhuma mesquinhez altera,
ó Tu, ó Vós! [3]*

[2] Isto é, para aquele que recusa o baptismo cristão.

[3] Este texto foi recolhido em Junho de 1966 no Este do Paraguai. Foi gravado na língua indígena e traduzido para francês com a ajuda de Léon Cadogan, a quem deixo aqui os meus agradecimentos.

Na presente tradução, retoma-se a versão portuguesa de Luísa Neto Jorge em **O Grão-Falar, mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**, Editora Arcádia, 1977.

* Estudo inicialmente publicado em **L'Ephémère** (19-20, 1972-73).

CAPÍTULO IX

DO UNO SEM O MÚLTIPLO

Era depois do dilúvio. Um deus calculador e velhaco ensinava ao seu filho como recompor o mundo: «Eis o que tu farás, meu filho. Dispõe os fundamentos futuros da terra imperfeita... Coloca uma boa teia como fundamento futuro da terra... é o pequeno porco selvagem que vai provocar a multiplicação da terra imperfeita... Quando ela tiver atingido as medidas que desejamos, prevenir-te-ei, meu filho... Eu, Tupan, sou aquele que vela pela protecção da terra...» Tupan, deus do granizo, da chuva e dos ventos aborrecia-se, tinha que brincar sòzinho, necessitava de companhia. Mas não de qualquer um nem em qualquer lugar. Os deuses gostam de escolher os seus parceiros. E este queria que a nova terra fosse uma terra imperfeita, uma terra má, capaz no entanto de acolher os pequenos seres destinados a habitá-la. Eis porque, previdente, ele sabia de antemão que teria que afrontar Nhande Ru Ete, o senhor de uma bruma que, pesada e tenebrosa, se exala do cachimbo que fuma, tornando inabitável a terra imperfeita. «Eu canto mais do que Nhande Ru Ete. Eu saberei o que fazer, eu voltarei. Eu farei com que sobre a terra imperfeita a bruma seja ligeira. Apenas desse modo esses pequenos seres que para lá enviamos poderão sentir-se reno-

vados, felizes. Aqueles que enviamos sobre a terra, as nossas crianças, esses bocados de nós, serão felizes. Aos outros, devemos enganá-los». Um finório, tal era o divino Tupan.

Quem fala assim em nome do deus? Que mortal sem temor ousa igualar-se sem tremer a um dos poderosos do altíssimo? No entanto, esse modesto habitante da terra não é louco. É um desses pequenos seres a quem, desde o alvorecer dos tempos, Tupan confiou os cuidados da sua própria distracção. É um Índio Guarani. Rico em conhecimento das coisas, ele reflecte sobre o destino dos seus, que a si próprios se chamam com altiva e amarga certeza, os Últimos Homens. Os deuses por vezes revelam os seus desígnios. E ele, o *karai* hábil em escutá-los e votado a dizer a verdade, revela-a aos companheiros.

Tupan inspirava-o nessa noite, a sua boca estava por isso divina, era ele próprio o deus e contava a génese da terra imperfeita, *ywy mba'emegua,* a morada que foi maliciosamente confiada à felicidade dos Guarani. Ele falou longamente, e a luz das chamas revelava metamorfoses: ora o calmo rosto do indiferente Tupan, e a consequente amplidão da grande linguagem, ora a tensão inquieta de um demasiado humano caindo em si, e palavras estranhas. Ao discurso do deus sucedia a procura do seu sentido, o pensamento de um mortal exercitava-se em traduzir a sua enganadora evidência. Os divinos não têm que reflectir. E os Últimos Homens, quanto a eles, não se resignam: últimos, sem dúvida, mas sabendo porquê. E eis que os lábios inspirados do *karai* dissiparam o enigma da infelicidade, interpretação inocente e fria constatação, de que nenhum ressentimento vem alterar o brilho: «As coisas na sua totalidade são uma; e para nós, que não o desejamos, elas são más».

Obscuridade e profundidade: não são o que falta, decerto, neste fragmento. O pensamento que ele exprime é duplamente inquietante: pela sua dureza, pela sua origem. Porque é um pensamento de Selvagem, autor anónimo, velho xamane guarani,

no fundo de um bosque do Paraguai. E porque sentimos claramente quanto ele não nos é completamente estranho.

Trata-se de fazer uma genealogia da infelicidade. As coisas *são más,* indica o texto, os homens são os habitantes de uma terra imperfeita, de uma terra má. Sempre foi assim. Os Guarani estão habituados à infelicidade, ela não é nada de novo para eles, nem surpreendente. Já o sabiam muito antes da chegada dos ocidentais, que nada lhes ensinaram a esse respeito. Os Guarani nunca foram bons selvagens, eles a quem incessantemente assolava a convicção de não serem feitos para a infelicidade, e a certeza de virem a alcançar um dia *ywy mara- ey,* a Terra sem Mal. E os seus sábios, meditando constantemente sobre os meios de a alcançar, reflectiam sobre o problema da origem. De onde vem o facto de habitarmos uma terra imperfeita? À grandeza da interrogação faz eco o heroísmo da resposta: se a existência é injusta, os homens não são culpados; não temos que nos culpar por existir de um modo imperfeito.

Mas onde ganha raiz esta imperfeição que assola os homens, e *que nós não desejamos?* Ela provém do facto de *«as coisas na sua totalidade são uma».* Articulação inesperada, de fazer estremecer até à vertigem a mais longínqua aurora do pensamento ocidental. No entanto é justamente nisso que consiste o que dizem, o que sempre proclamaram—e até às mais rigorosas consequências, e às mais loucas também — os pensadores guarani: a infelicidade engendra-se na imperfeição do mundo, porque de todas as coisas que compõem o mundo imperfeito se pode dizer que elas são uma. Ser uno: é a propriedade das coisas do mundo: Uno: é o nome do Imperfeito. Em suma, concentrando a virulenta concisão do seu discurso, o que diz o pensamento guarani? Ele diz que o Uno é o Mal.

Infelicidade da existência humana, imperfeição do mundo, unidade enquanto fenda inscrita no coração das coisas que compõem o mundo: eis o que recusam os Índios Guarani, e

o que os levou desde sempre a procurar um outro espaço, para aí conhecer a felicidade de uma existência curada da sua ferida essencial, de uma existência desdobrada sobre um horizonte libertado do Uno. Mas qual é esse não-Uno tão obstinadamente desejado pelos Guarani? Será que a perfeição do mundo se lê no múltiplo, de acordo com uma divisão familiar à metafísica ocidental? E será que os Guarani, ao contrário dos antigos Gregos, afirmam o Bem onde espontaneamente nós o desqualificamos? Mas se encontramos entre os primeiros uma *insurreição activa* contra o império do Uno, e entre os outros pelo contrário uma *nostalgia contemplativa* do Uno, não é no entanto o Múltiplo que os Índios Guarani afirmam, eles não descobrem o Bem, o Perfeito, na dissolução mecânica do Uno.

Porque é que as coisas ditas unas caem por isso mesmo no campo maléfico da imperfeição? Uma interpretação, aparentemente contida no texto do fragmento, deve ser afastada: a do Uno como Todo. O sábio guarani declara que «as coisas na sua totalidade são uma»; mas ele não nomeia o Todo, categoria talvez ausente desse pensamento. Ele explica que cada uma das «coisas», tomada uma por uma, que compõem o mundo — o céu e a terra, a água e o fogo, os vegetais e os animais, os homens enfim — está marcada, gravada pelo selo maléfico do Uno. O que é uma coisa una? Em que é que se reconhece a marca do Uno sobre as coisas?

Una é toda a coisa corruptível. O modo de existência do Uno é o transitório, o passageiro, o efémero. O que nasce, cresce e se desenvolve com vista somente a perecer, isso será dito Uno. O que é que isto significa? Acede-se aqui, por via de uma bizarra operação do princípio de identidade, ao fundamento do universo religioso guarani. Rejeitado pelo lado do corruptível, o Uno torna-se sinal do Finito. A terra dos homens não oculta em si senão imperfeição, podridão, torpeza: terra torpe, o outro nome da terra má. *Ywy mba'emegua* é o reino da morte. De toda a coisa em movimento sobre uma

trajectória, de toda a coisa mortal, diremos — o pensamento guarani diz — que ela é una. O Uno: fixação da morte. A morte: destino do que é uno. Por que é que as coisas que compõem o mundo imperfeito serão mortais? Porque elas são finitas, porque elas são *incompletas*. O que é corruptível morre por ser incompleto, o Uno qualifica o incompleto.

Talvez agora estejamos a compreender melhor. A terra imperfeita onde «as coisas na sua totalidade são uma» é o reino do incompleto e o espaço do finito é o campo de aplicação rigorosa do princípio da identidade. Porque dizer que A = A, que isto é isto e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que A não é não-A, que o isto não é o aquilo, e que os homens não são deuses. Nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo a sua unidade, é também consignar-lhes o limite, o finito, o incompleto. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de lhe determinar os seres — isto é isto e não outra coisa, os Guarani são homens e não outra coisa — não é mais do que o escárnio do verdadeiro poder, do poder secreto que pode silenciosamente enunciar que isto é isto *e ao mesmo tempo* aquilo, que os Guarani são homens *e ao mesmo tempo* deuses. Descoberta trágica, porque *nós não desejamos isso,* nós que sabemos que a nossa linguagem é enganadora, nós que nunca economizamos esforços com vista a atingir a pátria da verdadeira linguagem, a morada incorruptível dos deuses, a Terra sem Mal, onde nada do que existe pode ser dito Uno.

Na região do não-Uno, onde desaparece a infelicidade, o milho cresce sòzinho, a flecha traz a caça às mãos dos que não têm mais necessidade de caçar, o fluxo regulado dos casamentos é desconhecido, os homens, eternamente jovens, vivem eternamente. Um habitante da Terra sem Mal não pode ser qualificado univocamente: ele é um homem, evidentemente, mas também outro além do homem, um deus. O Mal é o Uno. O Bem não é o múltiplo, é o *dois,* ao mesmo tempo o uno e o seu outro, o *dois* que designa veridicamente os seres completos.

Ywy mara-ey, destino dos *Últimos Homens,* não abriga mais homens, não abriga mais deuses: apenas seres iguais, deuses--homens, homens-deuses, de tal modo que nenhum de entre eles se diz segundo o Uno.

Povo entre todos religioso, através dos séculos preso na sua recusa altiva da sujeição à terra imperfeita, povo de loucos orgulhosos que se apreciava suficientemente para desejar um lugar na ordem dos divinos, os Índios Guarani vagabundeavam ainda, não há muito tempo, à procura da sua verdadeira terra natal, que eles supunham, que eles sabiam situada lá longe, do lado do sol nascente, «o lado do nosso rosto». E por muitas vezes, chegados lá, sobre as praias, nas fronteiras da terra má, quase a atingir o seu objectivo, a mesma armadilha dos deuses, a mesma dor, o mesmo falhanço: obstáculo à eternidade, *o mar de mãos dadas com o sol.*

Já não são mais do que um pequeno número, e perguntam-se se não estarão em vias de viver a morte dos deuses, de viver a sua própria morte. *Nós somos os Últimos Homens.* E no entanto não abdicam, rapidamente ultrapassam o seu abatimento, os *karai,* os profetas. Donde lhes vem a força de não renunciar? Serão eles cegos, insensatos? É que o peso do fracasso, o silêncio no azul, a repetição da infelicidade, nunca eles a adquirem verdadeiramente. Não é verdade que por vezes os deuses consentem em falar? Não há sempre, algures no fundo dos bosques, um Eleito à escuta dos seus discursos? Tupan, nessa noite, renovava a promessa antiga, pela boca de um Índio que o espírito do deus habitava. «Aqueles que enviamos sobre a terra imperfeita, meu filho, faremos com que eles prosperem. Eles encontrarão as suas futuras esposas, eles desposá-las-ão e delas terão filhos: *a fim de que possam atingir as palavras que surgem de nós.* Se eles não as atingirem, nada de bom lhes acontecerá. E tudo isso nós sabemo-lo bem».

Eis porque, indiferentes a tudo o resto — o conjunto das coisas que são uma — preocupados apenas em afastar

uma infelicidade que não desejaram, eis porque os Índios Guarani se contentam sem alegria com ouvir uma vez ainda a voz do deus: «Eu, Tupan, dou-vos estes conselhos. Se um destes saberes ficar nas vossas orelhas, no vosso ouvido, conhecereis os meus traços... Apenas assim podereis atingir o termo que vos foi indicado... Eu vou para longe, eu vou para longe, não me verão mais. Por conseguinte, não deveis perdê-los, os meus nomes» *.

* **Estudo inicialmente publicado em L'Ephémère (19-20, 1972-73).**

CAPÍTULO X

DA TORTURA NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

1 — A lei a escrita

A dureza da lei, ninguém pode esquecê-la. *Dura lex sed lex.* Diversos meios foram inventados, segundo as épocas e as sociedades, a fim de manter sempre fresca a memória dessa dureza. O meio mais simples e o mais recente, entre nós, foi a generalização da escola, gratuita e obrigatória. A partir do momento em que a instrução se impunha universal, ninguém podia mais, sem mentira—sem transgressão—argumentar com a sua ignorância. Porque, dura, a lei é ao mesmo tempo escrita. A escrita é a favor da lei, a lei habita a escrita; e conhecer uma é não mais poder desconhecer a outra. Toda a lei é portanto escrita, toda a escrita é índice de lei. Os grandes déspotas que povoam a história no-lo ensinam, todos os reis, imperadores, faraós, todos os Sóis que souberam impor aos povos a sua Lei: por toda a parte e sempre, a escrita reinventada diz de imediato o poder da lei, gravada sobre a pedra, pintada sobre as paredes, desenhada sobre os papiros. Mesmo os *quipu* dos Incas, que não se podem considerar como uma escrita. Longe de se reduzir a simples meios mnemotécnicos de contabilidade, os cordões entrelaçados eram *antes do mais, necessariamente,* uma escrita que afirmava a legitimidade da lei imperial e o terror que ela devia inspirar.

2 — A escrita o corpo

Que a lei encontre para se inscrever espaços inesperados, é o que pode ensinar-nos esta ou aquela obra literária. O oficial de *La Colonie pénitentiaire*[1] explica detalhadamente ao viajante o funcionamento da *máquina de escrever a lei:*

> «A nossa sentença não é severa. Gravamos simplesmente com a ajuda do ferro o parágrafo violado sobre a pele do culpado. Vamos escrever por exemplo sobre o corpo deste condenado — e o oficial indicou o homem —: «Respeita o teu superior».

E, ao viajante espantado ao tomar conhecimento que o condenado ignora a sentença que o atinge, responde o oficial, cheio de bom senso:

> «Seria inútil fazer-lha saber, dado que ele vai conhecê-la sobre o seu próprio corpo».

E mais adiante:

> «Vistes que essa escrita não é fácil de ler com os olhos; ora bem, o homem decifra-a com as suas feridas. Certamente que se trata de um enorme trabalho: vai durar seis horas».

Kafka designa aqui o corpo como superfície de escrita, como superfície apta a receber o texto legível da lei.

E se for objectada a impossibilidade de remeter para o plano dos factos sociais o que é apenas o imaginário de escritor, responderemos que o delírio kafkiano aparece, na ocorrência, de um modo por assim dizer antecipador, e que a ficção literária anuncia a realidade mais contemporânea. O testemunho de Martchenko[2] ilustra sobriamente a tripla aliança, adivinhada por Kafka, entre a lei, a escrita e o corpo:

[1] F. Kafka, **La Colonie pénitentiaire,** Paris, «Le Livre de Poche», 1971. Tradução portuguesa: Editorial Inquérito.

[2] Martchenko, **Mon Témoignage** (trad. François Olivier), Paris, ed. du Seuil (Col. «Combats»), 1971.

> «E então nascem as tatuagens.
> Conheci dois antigos presos de delito comum tornados «presos políticos»; um respondia pelo nome de Moussa, o outro de Mazai. Tinham a testa e as faces tatuadas: «Comunistas = carrascos», «Os comunistas chupam o sangue do povo». Mais tarde, encontrei muitos deportados com frases semelhantes gravadas sobre o rosto. As mais das vezes, traziam escrito em grossas letras na sua testa: «ESCRAVOS DE KHROUTCHEV», «ESCRAVO DO P. C. U. S.».

Mas alguma coisa, na realidade dos campos da U.R.S.S. no decurso do decénio 60-70, ultrapassa a própria ficção da colónia penal. É que aqui o sistema da lei tem necessidade de uma máquina para escrever o seu texto sobre o corpo do prisioneiro que sofre passivamente a prova, enquanto que, no campo real, a tripla aliança, levada ao seu ponto extremo de enclausuramento, abole a própria necessidade da máquina: ou antes, *é o próprio prisioneiro que se transforma em máquina de escrever a lei,* e que a inscreve sobre o seu próprio corpo. Nas colónias penitenciárias da Mordávia, a dureza da lei encontra para se enunciar a própria mão, o próprio corpo do culpado-vítima. O limite é atingido, o prisioneiro está *absolutamente fora da lei:* o seu corpo escrito di-lo.

3 — O corpo o rito

Um grande número de sociedades primitivas marca a importância que conferem à entrada dos jovens na idade adulta pela instituição dos ritos ditos de passagem. Estes rituais de iniciação constituem frequentemente um eixo essencial relativamente ao qual se ordena, na sua totalidade, a vida social e religiosa da comunidade. Ora, quase sempre, o rito de iniciação passa pelo conhecimento do corpo dos iniciados. É o corpo que a sociedade imediatamente designa como único espaço propício a transportar o sinal de um *tempo,* a marca de uma *passagem,* o cumprimento de um *destino.* Em que

segredo inicia o rito que, por um momento, toma completa posse do corpo do iniciado? Proximidade, cumplicidade do corpo e do segredo, do corpo e da verdade que a iniciação revela: reconhecer isso conduz a precisar a interrogação. Por que é que é preciso que o corpo individual seja o ponto de união do *ethos* tribal, por que é que o segredo não pode ser comunicado senão através da operação *social* do rito sobre o *corpo* dos jovens? O corpo mediatiza a aquisição de um saber, esse saber inscreve-se no corpo. A natureza desse saber transmitido pelo rito, a função do corpo no desenvolvimento do rito: dupla questão em que se decompõe aquela outra do sentido da iniciação.

4 — O rito a tortura

> «Oh! **horribile visu, et mirabile dictu!** Graças a Deus acabou-se, e vou poder contar-vos tudo o que vi».

George Catlin[3] acaba de assistir, durante quatro dias, à grande cerimónia anual dos Índios Mandan. Na descrição que nos oferece, exemplar, como os desenhos que a ilustram, cheios de delicadeza, o testemunho não pode impedir-se, apesar da admiração que experimenta por esses bravos guerreiros das Planícies, de exprimir o seu pavor e o seu horror, relativamente ao espectáculo do rito. É que se o cerimonial é a tomada de posse do corpo pela sociedade, o que é facto é que ela não o faz de qualquer maneira: quase constantemente, e é isso que aterroriza Catlin, o ritual submete o corpo à *tortura:*

> «Um a um, os jovens, marcados já por quatro dias de jejum absoluto e três noites sem sono, avançaram para os seus carrascos. Tinha chegado a hora».

[3] G. Cathin, **Les Indiens de la Prairie**, trad. por France Franck e Alain Gheerbrant, Club des Libraires de France, 1959.

Buracos escavados no corpo, agulhas atravessadas nas feridas, enforcamento, amputação, *a última corrida*, carnes despedaçadas: os recursos da crueldade parecem inesgotáveis. E no entanto:

> «A impassibilidade, diria mesmo a serenidade, com a qual estes jovens suportavam o seu martírio era mais extraordinária ainda do que o próprio suplício... Alguns, dando-se conta de que eu desenhava, chegaram mesmo a olhar-me nos olhos e a sorrir quando, ouvindo a faca ranger na sua carne, eu não podia reter as lágrimas».

De uma tribo a outra, de uma região a outra, as técnicas, os meios, os fins explicitamente afirmados da crueldade, diferem; mas o objectivo permanece o mesmo: é preciso fazer sofrer. Nos próprios já descrevemos noutro lugar[4] a iniciação dos jovens guayaki, aos quais tatuam as costas em toda a sua superfície. A dor acaba sempre por ser insuportável: silencioso, o torturado desmaia. Entre os famosos Mbaya--Guaycuru do Chaco paraguaio, os jovens em idade de ser admitidos na classe dos guerreiros deviam também passar pela prova do sofrimento. Com a ajuda de um osso de jaguar aguçado, atravessavam-lhes o pénis e outras partes do corpo. O preço da iniciação era, ainda nesse caso, o silêncio.

Poder-se-iam multiplicar até ao infinito os exemplos que, todos, nos ensinariam uma única e sempre a mesma coisa: nas sociedades primitivas, a tortura é a essência do ritual de iniciação. Mas esta crueldade imposta ao corpo não visará senão medir a capacidade de resistência física dos jovens, isto é, tranquilizar a sociedade sobre a qualidade dos seus membros? Será o objectivo da tortura no rito apenas o de demonstrar um *valor individual?* Este ponto de vista clássico é expresso perfeitamente por Catlin:

[4] P. Clastres, **Chronique des Indiens Guayaki**, Paris, Plon, 1972.

«O meu coração sofreu com tais espectáculos, e tais abomináveis costumes encheram-me de pesar: mas estou no entanto pronto, e de todo o coração, a desculpar os Índios, a perdoar-lhes as superstições que os conduzem a actos de uma tal selvajaria, pela coragem de que dão provas, pelo seu admirável poder de resistência, numa palavra, pelo seu excepcional estoicismo».

No entanto, a concordar com ele, condenamo-nos a não conhecer a *função* do sofrimento, a reduzir infinitamente o alcance da sua dinâmica, a esquecer que a tribo ensina nele qualquer coisa ao indivíduo.

5 — A tortura a memória

Os iniciadores velam por que a intensidade do sofrimento atinja o seu máximo. Uma faca de bambú seria mais do que suficiente, entre os Guayaki, para trinchar a pele dos iniciados. *Mas não seria suficientemente doloroso.* É preciso pois utilizar uma pedra, um pouco cortante, mas não demasiado, uma pedra que, em lugar de cortar, rasgue. Para isso, um homem de olho experiente vai explorar o leito de certos rios, onde podem encontrar-se essas pedras próprias para torturar.

George Catlin constata entre os Mandan uma semelhante preocupação de intensidade de sofrimento:

«... O primeiro doutor levantava entre os dedos cerca de dois centímetros de carne, que penetrava de lado a lado com a sua faca de escalpelar, com mossas cuidadosamente feitas na lâmina de modo a tornar a operação mais dolorosa».

E, tal como o sacrificador guayaki, o xamane Mandan não manifesta a menor compaixão:

«Os carrascos aproximavam-se; examinavam o seu corpo, escrupulosamente. Para que o suplício acabasse era necessário que ele estivesse, segundo a sua expressão, **inteiramente morto**, isto é, desmaiado».

Na medida exacta em que a iniciação é, inegavelmente, um pôr à prova da coragem pessoal, esta exprime-se, se assim se pode dizer, pelo silêncio oposto ao sofrimento. Mas, depois da iniciação, e uma vez *esquecido* todo o sofrimento, subsiste uma prova irrevogável, as *marcas* que a operação da faca ou da pedra deixa sobre o corpo, as cicatrizes das feridas recebidas. Um homem iniciado é um homem marcado. O objectivo da iniciação, no seu momento torcionário, é marcar o corpo: no ritual iniciático, *a sociedade imprime a sua marca no corpo* dos jovens. Ora, uma cicatriz, um traço, uma marca, são inapagáveis. Inscritas na profundidade da pele, elas atestarão sempre, eternamente, que se a dor pode não ser mais do que uma má recordação, ela não deixou de ser no entanto experimentada no temor e no tremor. A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo transporta impressos sobre si os traços da recordação, *o corpo é uma memória.*

Porque do que se trata é de não perder a memória do segredo confiado pela tribo, a memória deste saber de que doravante são depositários os jovens iniciados. Que sabem eles agora, o jovem caçador guayaki, o jovem guerreiro mandan? A marca assegura que ele pertence ao grupo: «Tu és um dos nossos e não o esquecerás». Faltam as palavras ao missionário jesuíta Martin Dobrizhoffer [5] para qualificar o ritos dos Abipones, que tatuam cruelmente o rosto das raparigas quando da sua primeira menstruação. E a uma delas, que não pode impedir-se de gemer ao ser picada, eis que grita furiosa a velha mulher que a tortura:

«Basta de insolência! Não és querida à nossa raça! Monstro, para quem uma ligeira cócega do espinho se torna insuportável! Talvez não saibas que pertences à raça daqueles que suportam feridas, e enfileiram entre os vencedores? Fazes vergonha aos teus, fraca fêmeazinha! Pareces mais mole que o algodão. Não tenho dúvidas de que morrerás celibatária. Algum dos nossos heróis poderia julgar-te digna de te unir a ele, medrosa?»

[5] M. Dobrizhoffer, **Historia de los Abipones**, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Resistencia (Chaco), 3 vols., 1967.

E lembramo-nos como, num dia de 1963, os Guayaki se asseguraram da verdadeira «nacionalidade» de uma jovem paraguaia: arrancando completamente as suas vestes, descobriram sobre os braços tatuagens tribais. Os brancos tinham-na capturado na infância.

Medir a resistência pessoal, significar uma pertença social: estas são duas funções evidentes da iniciação como inscrição de marcas sobre o corpo. Mas será verdadeiramente só isso o que a memória adquirida na dor deve reter? Será preciso realmente passar pela tortura para se recordar sempre o valor do eu e a consciência tribal, étnica, nacional? Qual o segredo transmitido, qual o saber desvendado?

6 — A memória a lei

O ritual iniciático é uma pedagogia que vai do grupo ao indivíduo, da tribo aos jovens. Pedagogia de afirmação, e não diálogo: por isso os iniciados devem manter-se silenciosos sob a tortura. Quem não fala consente. Em que consentem os jovens? Consentem em aceitar-se tal como serão doravante: membros por inteiro da comunidade. *Nem mais nem menos.* E são irreversivelmente marcados como tal. Eis pois o segredo que na iniciação o grupo revela aos jovens: «Vós sois dos nossos. Cada um de vós é semelhante a nós, cada um de vós é semelhante aos outros. Transportais o mesmo nome e não o mudareis. Cada um de vós ocupa entre nós o mesmo espaço e o mesmo lugar: conservá-los-eis. Nenhum de vós é menos do que nós, nenhum de vós é mais do que nós. *E não podereis esquecê-lo.* Incessantemente, as mesmas marcas que deixamos sobre o vosso corpo, lembrar-vo-lo-ão».

Ou, por outros termos, a *sociedade dita a sua lei* aos seus membros, ela inscreve o texto da lei sobre a superfície dos corpos. Porque a ninguém é permitido esquecer a lei que funda a vida social da tribo.

Os primeiros cronistas diziam, no século XVI, acerca dos índios brasileiros, que estes eram gente sem fé, sem rei, sem lei. Evidentemente, estas tribos ignoravam a dura lei isolada, aquela que numa sociedade dividida impõe o poder de alguns sobre todos os outros. Essa lei, lei de rei, lei de Estado, os Mandan e os Guaycuru, os Guayaki e os Abipones, ignoram-na. A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: *tu não vales menos de que qualquer outro, não vales mais do que qualquer outro.* A lei, inscrita sobre os corpos, diz da recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesmo, *de um poder que lhe escaparia.* A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma interdição de desigualdade que cada um não esquecerá mais. Sendo a própria substância do grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei. Escutemos ainda uma vez George Catlin:

> «Nesse dia, parecia que uma das rondas nunca mais ia acabar. Um infeliz, que tranportava um crânio de veado enganchado numa perna, não parava de se arrastar em torno do círculo, a carga parecia não querer cair, nem a carne rasgar-se. O pobre rapaz corria um tal perigo, que clamores de piedade se elevaram na multidão. Mas a ronda continuava, e continuou até que o mestre de cerimónias em pessoa deu ordem de paragem.
>
> Esse jovem era particularmente belo. Rapidamente recuperou os sentidos, e já não sei como, as forças voltaram-lhe. Examinou calmamente a sua perna ensanguentada e rasgada e a carga ainda ligada à carne, depois, com um sorriso de desafio, rastejou através da multidão que se abria diante dele, até à Pradaria (em caso algum têm os iniciados o direito de caminhar enquanto os seus membros não tiverem sido libertados de todos os objectos perfurantes). Conseguiu fazer mais de um quilómetro, até um lugar afastado, onde se manteve durante três dias e três noites sozinho, sem socorro nem alimento, implorando o Grande Espírito. No fim desse tempo, a supuração libertou-o do espeto, e ele voltou à aldeia, caminhando sobre as mãos e os joelhos, porque estavam num tal estado de esgotamento que não podia pôr-se em pé. Trataram dele, alimentaram-no, e rapidamente se restabeleceu».

Que força impelia o jovem Mandan? Concerteza que não se tratava de nenhuma pulsão masoquista, mas pelo contrário do desejo da fidelidade à lei, da vontade de ser, nem mais nem menos, o igual dos outros iniciados.

Toda a lei, dizíamos, é escrita. Aqui está como se reconstitui, de uma certa maneira, a tripla aliança já reconhecida: corpo, escrita, lei. As cicatrizes desenhadas sobre o corpo são o texto inscrito da lei primitiva, são, nesse sentido, uma *escrita sobre o corpo.* As sociedades primitivas são, não se cansam de o dizer os autores do *Anti-Édipo,* sociedades do testemunho. E nesta medida, as sociedades primitivas são com efeito sociedades sem escrita, na medida em que a escrita representa, antes do mais, a lei separada, longínqua, despótica, a lei do Estado que os co-detidos de Martchenko escrevem sobre o seu corpo. E, precisamente, nunca será demais sublinhar que é para conjurar essa lei, lei fundadora e garante da desigualdade, é contra a lei de Estado que se coloca a lei primitiva. As sociedades arcaicas, sociedades da marca, são sociedades sem Estado, *sociedades contra o Estado.* A marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: *tu não terás o desejo do poder, tu não terás o desejo da submissão.* E essa lei não separada não pode encontrar para se inscrever senão um espaço não separado: o próprio corpo.

Profundidade admirável dos Selvagens, que *de antemão* sabiam tudo isso, e velavam, a preço de uma terrível crueldade, por impedir o advento de uma crueldade ainda mais terrível: *a lei escrita sobre o corpo é uma recordação inesquecível* *.

* Estudo inicialmente publicado em **L'Homme** XIII (3), 1973.

CAPÍTULO XI

A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO

As sociedades primitivas são sociedades sem Estado: este juízo de facto, em si próprio exacto, dissimula na verdade uma opinião, um juízo de valor que impede à partida a possibilidade de constituir uma antropologia política como ciência rigorosa. O que de facto é enunciado é que as sociedades primitivas estão *privadas* de alguma coisa — o Estado — que lhes é, como para qualquer outra sociedade — a nossa por exemplo — necessária. Estas sociedades são pois *incompletas* Elas não são completamente verdadeiras sociedades — elas não são *policiadas* —, subsistem na experiência talvez dolorosa de uma *carência* — carência do Estado — que elas tentariam, sempre em vão, preencher. De um modo mais ou menos confuso, é claramente isto que dizem as crónicas dos viajantes ou os trabalhos dos investigadores: não se pode pensar a sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda a sociedade. Detecta-se nessa perspectiva uma fixação etnocentrista tanto mais sólida quanto é, as mais das vezes, inconsciente. A referência imediata, espontânea, é, se não o que melhor se conhece, pelo menos o que é mais familiar. Com efeito, cada um de nós traz em si, interiorizada como a fé do crente, essa certeza de que a sociedade existe para o Estado. Como conceber então a própria existência das sociedades primitivas, senão como espécies enjeitadas da história universal, sobrevivências anacró-

nicas de um estádio longínquo há já muito ultrapassado por toda a parte? Reconhece-se aqui o outro rosto do etnocentrismo, a convicção complementar de que a história tem um único sentido, que toda a sociedade está condenada a envolver-se nessa história e a percorrer-lhe as etapas que, desde a selvajaria, conduzem até à civilização. «Todos os povos policiados foram selvagens», escreve Raynal. Mas a constatação de uma evolução evidente não fundamenta de modo algum uma doutrina que, ligando arbitrariamente o estado de civilização à civilização do Estado, designa este último como fim necessário destinado a qualquer sociedade. Podemos pois perguntar-nos o que conservou os últimos povos ainda selvagens.

Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo mantém-se, de facto, intacto. Mais subtil pelo facto de se dissimular na linguagem da antropologia, e não mais da filosofia, ele aflora no entanto ao nível das categorias que se querem científicas. Já nos apercebemos de que, quase sempre, as sociedades arcaicas são determinadas na negativa, sob as marcas da carência: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história. É da mesma ordem a determinação destas sociedades no plano económico: sociedades de economia de subsistência. Se com isso queremos significar que as sociedades primitivas ignoram a economia de mercado onde se escoam os excedentes produzidos, não dizemos estritamente nada, contentamo-nos em revelar mais uma carência, e sempre por referência ao nosso próprio mundo: estas sociedades que existem sem Estado, sem escrita, sem história, existem igualmente sem mercado. Mas, poderia objectar o bom senso, para que serve um mercado se não há excedente? Ora, a ideia de economia de subsistência oculta em si a afirmação implícita de que, se as sociedades primitivas não produzem excedentes, é porque são incapazes de o fazer, inteiramente ocupadas que estariam a produzir o mínimo necessário à sobrevivência, à subsistência. Imagem antiga, sempre eficaz, da miséria dos Selvagens. E, para explicar essa incapacidade das sociedades primitivas de se subtraírem à estagnação da

sua vida diária, a essa alienação permanente na procura de alimentos, invoca-se o sub-equipamento técnico, a inferioridade tecnológica.

O que se passa na realidade? Se entendermos por técnica o conjunto de procedimentos de que se dotam os homens, não para se assegurar do domínio absoluto da natureza (e isto não vale senão para o nosso mundo e o seu demente projecto cartesiano de que apenas se começam a medir as consequências ecológicas), mas para assegurar um domínio do meio natural *adaptado e relativo às suas necessidades*, então não podemos mais falar de inferioridade técnica das sociedades primitivas: elas demonstram uma capacidade de satisfazer às suas necessidades pelo menos igual àquela de que se orgulha a sociedade industrial e técnica. O que quer dizer que todo o grupo humano chega, forçosamente, a exercer o mínimo necessário de domínio sobre o meio que ocupa. Até ao presente, não temos conhecimento de nenhuma sociedade que se tivesse estabelecido, excepto por obrigação e violência exterior, num espaço natural impossível de dominar: ou desaparece, ou muda de território. O que surpreende entre os Esquimós ou os Australianos é justamente a riqueza, a imaginação e a delicadeza da actividade técnica, o poder de invenção e de eficácia que os utensílios utilizados por esses povos demonstram. Aliás basta dar uma volta pelos museus etnográficos: o rigor de fabricação dos instrumentos da vida quotidiana faz quase de cada instrumento uma obra de arte. Não há pois hierarquia no campo da técnica, não há portanto tecnologia superior nem inferior; não se pode medir um equipamento tecnológico senão em função da sua capacidade de satisfazer, num dado meio, as necessidades da sociedade. E, deste ponto de vista, não parece de modo algum que as sociedades primitivas se tenham mostrado incapazes de aceder aos meios para realizar esse fim. Evidentemente que esse poder de inovação técnica de que dão provas as sociedades primitivas se vai desenvolvendo no tempo. Nada é dado de imediato, há sempre o paciente trabalho de observação e de investigação, a longa sucessão dos

ensaios, erros, falhanços e sucessos. Os pré-historiadores ensinam-nos o número de milénios que foram precisos aos homens do paleolítico para substituir os grosseiros bifaces do princípio pelas admiráveis lâminas do solutrense. De um outro ponto de vista, damo-nos conta de que a descoberta da agricultura e a domesticação das plantas são quase contemporâneas na América e no Mundo Antigo. E é forçoso constatar que os Ameríndios, a esse respeito, não ficam nada atrás, muito pelo contrário, na arte de seleccionar e de diferenciar as múltiplas variedades de plantas úteis.

Detenhamo-nos por um instante no interesse funesto que induziu os Índios a querer instrumentos metálicos. Com efeito, ele está directamente ligado à questão da economia nas sociedades primitivas, mas de modo algum da maneira que se poderia julgar. Essas sociedades estariam, diz-se, condenadas à economia de subsistência por causa da sua inferioridade tecnológica. Este argumento não é fundamentado, como acabamos de ver, nem de direito nem de facto. *Nem de direito*, porque não há escala abstracta em que medir as «intensidades» tecnológicas: o equipamento técnico de uma sociedade não é comparável *directamente* ao de uma sociedade diferente, e não serve de nada contrapor a espingarda ao arco. *Nem de facto,* dado que a arqueologia, a etnografia, a botânica, etc., demonstram-nos precisamente a capacidade de rentabilidade e de eficácia das tecnologias selvagens. Portanto, se as sociedades primitivas repousam sobre uma economia de subsistência, não é por falta de habilidade técnica. Está aqui a verdadeira questão: a economia dessas sociedades será realmente uma economia de subsistência? Se dermos um sentido às palavras, se por economia de subsistência não nos contentarmos com entender economia sem mercado e sem excedentes — o que seria um simples truísmo, a pura constatação da diferença —, então afirmamos com efeito que este tipo de economia permite à sociedade que sustenta subsistir apenas, afirmamos que essa sociedade mobiliza permanentemente a totalidade

das suas forças produtivas com vista a fornecer aos seus membros o mínimo necessário à subsistência.

Aloja-se aí um preconceito tenaz, curiosamente coextensivo à aldeia contraditória e não menos corrente de que o Selvagem é preguiçoso. Se na nossa linguagem popular dizemos «trabalhar como um negro», na América do Sul, em contrapartida, diz-se «preguiçoso como um Índio». Então, das duas uma: ou o homem das sociedades primitivas, americanas e outras, vive em economia de subsistência e passa a maior parte do seu tempo à procura de alimento; ou então não vive em economia de subsistência e pode pois permitir-se lazeres prolongados fumando na sua cama de rede. Foi isso o que espantou, sem dúvida, os primeiros observadores europeus dos Índios do Brasil. Foi grande a sua reprovação ao constatarem que rapazolas cheios de saúde preferiam adornar-se como mulheres com pinturas e plumas, em lugar de transpirar nas suas hortas. Gentes que ignoravam que é preciso ganhar o pão com o suor do seu rosto. Isso era demasiado, e não durou muito: rapidamente os Índios foram postos a trabalhar, e por isso pereceram. Com efeito, dois axiomas parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estipula que a verdadeira sociedade se desenvolve à sombra protectora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é preciso trabalhar.

Os Índios não consagravam efectivamente senão pouco tempo àquilo a que se chama trabalho. E não morriam de fome, no entanto. As crónicas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e a variedade dos recursos alimentares. Por conseguinte, a economia de subsistência que era a das tribos índias não implicava de modo algum a procura angustiada, a tempo inteiro, de alimento. Portanto, uma economia de subsistência é compatível com uma considerável limitação do tempo consagrado às actividades produtivas. Veja-se o caso das tribos sul-americanas de agricultores, os Tupi-Guarani por exemplo, cuja indolência tanto irritava os franceses e os portu-

gueses. A vida económica desses Índios fundava-se principalmente sobre a agricultura, acessoriamente sobre a caça, a pesca e a recolecção. Uma mesma horta era utilizada durante quatro a seis anos consecutivos. Depois era abandonada, por causa do esgotamento do solo ou, o que parece mais verosímil, por causa da invasão desse espaço por uma vegetação parasitária difícil de eliminar. O grosso do trabalho, efectuado pelos homens, consistia em desbravar, com o machado de pedra e pelo fogo, a superfície necessária. Esta tarefa, realizada no fim da estação das chuvas, mobilizava os homens durante um ou dois meses. Quase todo o resto do processo agrícola — plantar, sachar, colher — em conformidade com a divisão sexual do trabalho, era assumido pelas mulheres. Daí resulta portanto esta engraçada conclusão: os homens, isto é, metade da população, trabalhavam cerca de dois meses de quatro em quatro anos! Quanto ao resto do tempo, votavam-no a ocupações sentidas não como obrigação mas como prazer: caça, pesca; festas e beberetes; finalmente, a satisfazer o seu gosto apaixonado pela guerra.

Ora estes dados massivos, qualitativos, impressionistas, encontram uma confirmação incontestável nas investigações recentes, das quais algumas ainda em curso, de carácter rigorosamente demonstrativo, dado que elas medem o tempo de trabalho nas sociedades com economia de subsistência. Quer se trate de caçadores nómadas do deserto do Kalahari, ou de agricultores sedentários ameríndios, as cifras obtidas revelam uma repartição média do tempo de trabalho diário inferior a quatro horas por dia. J. Lizot, instalado há vários anos entre os Índios Yanomami da Amazónia venezuelana, estabeleceu cronometricamente que a duração média do tempo consagrado diariamente ao trabalho pelos adultos, *tendo em conta todas as actividades,* mal ultrapassa três horas. Nós próprios não chegamos a efectuar medidas análogas entre os Guayaki, caçadores nómadas da floresta paraguaiana. Mas podemos assegurar que os Índios, homens e mulheres, passavam pelo menos metade do dia numa ociosidade quase completa, dado que caça e colecta se realizavam, e não todos os dias, entre as seis e as onze horas da manhã mais ou menos. É provável que estudos semelhantes, levados a cabo entre as últimas populações primitivas, chegassem, tendo em conta as diferenças ecológicas, a resultados semelhantes.

Eis-nos pois bem longe do miserabilismo que envolve a ideia de economia de subsistência. Não só o homem das sociedades primitivas não é obrigado a essa existência animal que seria a procura permanente para assegurar a sobrevivência, como inclusivamente esse resultado é obtido pelo preço de um tempo de actividade notavelmente reduzido. Isso significa que as sociedades primitivas dispõem, se o desejarem, de todo o tempo necessário para aumentar a produção dos bens materiais. O bom-senso pergunta então: porque é que os homens dessas sociedades quereriam trabalhar e produzir mais, quando três ou quatro horas quotidianas de actividade pacífica bastam para assegurar as necessidades do grupo? Para que lhes serviria isso? Para que serviriam os excedentes acumulados? Qual seria o seu destino? É sempre pela força que os homens trabalham para além das suas necessidades. E precisamente essa força está ausente do mundo primitivo, a ausência dessa força externa define a própria natureza das sociedades primitivas. Doravante podemos admitir, para qualificar a organização económica destas sociedades, a expressão de economia de subsistência, desde que se entenda por isso, não a implicação de uma *carência,* de uma incapacidade, inerentes a esse tipo de sociedade e à sua tecnologia, mas pelo contrário a recusa de um *excesso* inútil, a vontade de adequar a actividade produtiva à satisfação das suas necessidades. E nada mais. Tanto mais que, vendo as coisas mais de perto, há efectivamente produção de excedentes nas sociedades primitivas: a quantidade de plantas cultivadas produzidas (mandioca, milho, tabaco, algodão, etc.) ultrapassa sempre o que é necessário ao consumo do grupo, estando esse suplemento de produção, enten-

da-se, incluído no tempo normal de trabalho. Esse excesso, obtido sem sobretrabalho, é usado, consumido, para fins propriamente políticos, quando das festas, convites, visitas de estrangeiros, etc. A vantagem de um machado metálico sobre um machado de pedra é demasiado evidente para que nos detenhamos sobre ela: pode-se realizar com o primeiro talvez dez vezes mais trabalho do que com o segundo, num mesmo período de tempo; ou então fazer o mesmo trabalho em dez vezes menos tempo. E quando os Índios descobriram a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, desejaram-nos, não para produzir mais no mesmo tempo, mas para produzir a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto. Foi exactamente o contrário que se produziu, porque com os machados metálicos fizeram irrupção no mundo primitivo dos Índios a violência, a força, o poder que exerceram sobre os Selvagens os recém-chegados civilizados.

As sociedades primitivas são, como escreveu J. Lizot a propósito dos Yanomami, sociedades de recusa do trabalho: «O desprezo dos Yanomami pelo trabalho e o seu desinteresse por um progresso tecnológico autónomo é evidente» [1]. Primeiras sociedades do lazer, primeiras sociedades da abundância, segundo a justa e feliz expressão de M. Sahlins.

Se o projecto de estabelecer uma antropologia económica das sociedades primitivas como disciplina autónoma tem um sentido, este não pode advir da simples apreensão da vida económica destas sociedades: ficamos por uma etnologia descritiva, pela descrição de uma dimensão *não autónoma* da vida social primitiva. É pelo contrário quando essa dimensão do «facto social total» se constitui como esfera autónoma que a ideia de uma antropologia económica aparece fundamentada: quando desaparece a recusa do trabalho,

[1] J. Lizot, «Économie ou Societé? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens», **Journal de la Societé des Américanistes**, 9, 1973, pp. 137-175.

quando ao sentido do lazer se substitui o gosto pela acumulação, quando, numa palavra, aparece no corpo social essa força externa que evocamos mais acima, essa força sem a qual os Selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade enquanto sociedade primitiva: essa força, é o poder de obrigar, é a capacidade de coerção, é o poder político. Mas também a antropologia deixa então de ser económica e perde de algum modo o seu objecto no instante em que julga apreendê-lo, *a economia torna-se política*.

Para o homem das sociedades primitivas, a actividade de produção é exactamente medida, delimitada, pelas necessidades a satisfazer, subentendendo-se que se trata essencialmente das necessidades energéticas: a produção assenta na reconstituição do *stock* de energia dispendida. Noutros termos, é a vida como natureza que — à excepção da produção dos bens consumidos socialmente na ocasião das festas — estabelece e determina a quantidade de tempo consagrada a reproduzi-la. O que quer dizer que, uma vez assegurada a satisfação global das necessidades energéticas, nada poderia incitar a sociedade primitiva a desejar produzir mais, isto é, a alienar o seu tempo num trabalho sem destino, uma vez que esse tempo está disponível para a ociosidade, o jogo, a guerra ou a festa. Sob que condições pode transformar-se essa relação do homem primitivo com a actividade da produção? Sob que condições poderá essa actividade consignar um fim diferente da satisfação das necessidades energéticas? É nisso que consiste colocar a questão da origem do trabalho como trabalho alienado.

Na sociedade primitiva, sociedade por essência igualitária, os homens são senhores da sua actividade, senhores da circulação dos produtos dessa actividade: não agem senão para si próprios, mesmo quando a lei de troca dos bens mediatiza a relação directa do homem com o seu produto. Tudo se encontra alterado, por conseguinte, quando a actividade de produção é desviada do seu objectivo inicial, quando, em lugar de produzir apenas para si próprio, o homem primitivo produz também para os outros, *sem troca e sem reciprocidade*.

É então que se pode falar de trabalho: quando a regra igualitária de troca deixa de constituir o «código civil» da sociedade, quando a actividade de produção visa satisfazer as necessidades dos outros, quando à regra de troca se substitui o terror da dívida. Com efeito, é justamente aí que se inscreve a diferença entre o Selvagem amazónico e o Índio do império inca. O primeiro produz para viver, enquanto que o segundo trabalha, além disso, para fazer viver os outros, aqueles que não trabalham, os senhores que lhes dizem: é preciso pagar o que nos deves, é preciso que eternamente reembolses a tua dívida para connosco.

Quando, na sociedade primitiva, o económico se deixa referenciar como campo autónomo e definido, quando a actividade de produção se torna trabalho alienado, contabilizado e imposto por aqueles que vão gozar dos frutos desse trabalho, a sociedade já não é primitiva, transformou-se numa sociedade dividida em dominantes e dominados, em senhores e súbditos, deixou de esconjurar o que se destina a matá-la: o poder e o respeito pelo poder. A divisão maior da sociedade, aquela que funda todas as outras, incluindo sem dúvida a divisão do trabalho, é a nova disposição vertical entre a base e o cume, é o grande corte político entre detentores da força, quer ela seja guerreira ou religiosa, e sujeitos a essa força. A relação política de poder precede e funda a relação económica de exploração. Antes de ser económica, a alienação é política, o poder está antes do trabalho, o económico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes.

Inacabamento, incompletitude, carência: concerteza que não é por aí que se revela a natureza das sociedades primitivas. Ela impõe-se bem mais como positividade, como domínio do meio natural e domínio do projecto social, como vontade livre de não deixar resvalar para fora do seu ser nada do que poderia alterá-la, corrompê-la e dissolvê-la. É nisso que nos devemos basear: as sociedades primitivas não são embriões retardatários das sociedades ulteriores, corpos sociais de evolução «normal» interrompida por qualquer doença bizarra, elas não se encontram no ponto de partida duma lógica histórica que conduz directamente a um fim marcado à partida, mas conhecido somente a posteriori, o nosso próprio sistema social. (Se a história é essa lógica, como poderiam existir ainda sociedades primitivas?). Tudo isso se traduz, no plano da vida económica, pela recusa das sociedades primitivas em deixar que o trabalho e a produção as absorvam, pela decisão de limitar os *stocks* às necessidades sócio-políticas, pela impossibilidade intrínseca da concorrência — para que serviria, numa sociedade primitiva, ser um rico entre pobres? — numa palavra, pela interdição, não formulada mas suposta, no entanto, da desigualdade.

O que é que faz com que numa sociedade primitiva a economia não seja política? Isso deve-se, como vimos, ao facto da economia não funcionar nela de modo autónomo. Poder-se-ia dizer que, neste sentido, as sociedades primitivas são sociedades sem economia *por recusa da economia*. Mas deveremos então determinar também como ausência a existência do político nestas sociedades? Será preciso admitir que, dado que se trata de sociedades «sem lei e sem rei», lhes falta o campo do político? E não cairíamos assim na rotina clássica de um etnocentrismo para quem a carência marca a todos os níveis as sociedades diferentes?

Seja pois colocada a questão do político nas sociedades primitivas. Não se trata simplesmente de um problema «interessante», de um tema apenas reservado à reflexão dos especialistas, porque a etnologia se desenvolve aí nas dimensões de uma teoria geral (a construir) da sociedade e da história. A extrema diversidade dos tipos de organização social, o desenvolvimento, no tempo e no espaço, de sociedades dissemelhantes, não impedem no entanto a possibilidade de uma ordem no descontínuo, a possibilidade de uma redução dessa multiplicidade infinita de diferenças. Redução massiva, dado que a história não nos oferece, de facto, senão *dois* tipos de sociedade absolutamente irredutíveis uma à outra, duas

macro-classes, cada uma agrupando em si sociedades que, para lá das suas diferenças, têm em comum alguma coisa de fundamental. *Há por um lado as sociedades primitivas, ou sociedades sem Estado, por outro lado as sociedades com Estado.* É a presença ou ausência da formação estatal (susceptível de tomar múltiplas formas) que destina a toda a sociedade o seu lugar lógico, que traça uma linha de irreversível descontinuidade entre as sociedades. O aparecimento do Estado operou a grande partilha tipológica entre Selvagens e Civilizados, gravou o indelével fosso para lá do qual tudo mudou, porque o Tempo se faz História. Frequentemente, e com razão, denunciamos no movimento da história mundial duas acelerações decisivas do seu ritmo. O motor da primeira foi o que se chama a revolução neolítica (domesticação dos animais, agricultura, descoberta das artes da tecelagem e da olaria, sedentarização consecutiva dos grupos humanos, etc.). Vivemos ainda, e cada vez mais (se assim se pode dizer), no prolongamento da segunda aceleração, a revolução industrial do século XIX.

Evidentemente, não há dúvida de que a ruptura neolítica alterou consideravelmente as condições de existência material dos povos anteriormente paleolíticos. Mas terá essa transformação sido suficientemente fundamental para afectar na sua mais extrema profundidade o ser das sociedades? Poder-se-á falar dum funcionamento diferente dos sistemas sociais por serem pré-neolíticos ou pós-neolíticos? A experiência etnográfica indica justamente o contrário. A passagem do nomadismo à sedentarização teria sido a consequência mais rica da revolução neolítica, pelo facto de ter permitido, pela concentração de uma população estabilizada, a formação das cidades e, para além disso, dos aparelhos estatais. Mas concluiríamos assim que todo o «complexo» técnico-cultural desprovido de agricultura está necessariamente votado ao nomadismo. O que é etnograficamente inexacto: uma economia de caça, pesca e colecta não exige obrigatoriamente um modo de vida nómada. Vários exemplos, tanto na Amé-

rica como noutros lugares, o atestam: a ausência de agricultura é compatível com a sedentarização. O que consequentemente deixaria supor que, se certos povos não utilizaram a agricultura quando ela era ecologicamente possível, não foi por incapacidade, atraso tecnológico, inferioridade cultural, mas simplesmente porque não tinham necessidade dela.

A história pós-colombiana da América apresenta o caso de populações de agricultores sedentários que, sob o efeito de uma revolução técnica (conquista do cavalo e acessoriamente de armas de fogo) escolheram abandonar a agricultura para se consagrarem quase exclusivamente à caça, cujo rendimento crescia pela mobilidade decuplicada que o cavalo assegurava. A partir do momento em que se tornaram equestres, as tribos das planícies na América do Norte ou as do Chaco na América do Sul intensificaram e alongaram as suas deslocações: mas ainda estamos muito longe do nomadismo para que tenderam geralmente os bandos de caçadores-colectores (tais como os Guayaki do Paraguai) e o abandono da agricultura não se traduziu, para os grupos em questão, pela dispersão demográfica, nem pela transformação da organização social anterior.

O que é que nos ensina este movimento, levado a cabo pela maior parte das sociedades, da caça para a agricultura, e o movimento inverso, de algumas outras, da agricultura para a caça? É que ele parece cumprir-se sem que nada mude na natureza da sociedade; que esta se mantém idêntica a si própria quando se transformam apenas as suas condições de existência material; que a revolução neolítica, se afectou consideravelmente, e sem dúvida facilitou, a vida material dos grupos humanos de então, não conduziu mecanicamente a uma transformação da ordem social. Noutros termos, e no que toca às sociedades primitivas, a mudança ao nível daquilo a que o marxismo chama a infraestrutura económica não determina de modo algum o seu reflexo corolário, a superstrutura política, dado que esta aparece independente da sua base material. O continente americano ilustra claramente a autonomia respectiva da economia e da sociedade. Grupos de caçadores-pescadores-

-colectores, nómadas ou não, apresentam as mesmas propriedades sócio-políticas que os seus vizinhos agricultores sedentários: «infraestruturas» diferentes, «superstrutura» idêntica. Inversamente, as sociedades meso-americanas — sociedades imperiais, sociedades com Estado — eram tributárias de uma agricultura que, mais intensiva do que noutros lugares, não deixava por isso de ser, do ponto de vista do seu nível técnico, muito semelhante à agricultura das tribos «selvagens» da Floresta Tropical: «infraestrutura» idêntica, «superstruturas» diferentes, dado que num caso se trata de sociedades sem Estado, no outro de Estados acabados.

Portanto é claramente a ruptura política que é decisiva, e não a mudança económica. A verdadeira revolução, na proto-história da humanidade, não foi a do neolítico, dado que pode deixar intacta a antiga organização social, foi a revolução política, esse espectro misterioso, irreversível, mortal para as sociedades primitivas que nós conhecemos sob o nome de Estado. E se quisermos conservar os conceitos marxistas de infraestrutura e de superstrutura, é preciso aceitarmos reconhecer que a infraestrutura é o político e que a superstrutura é o económico. Um único abalo estrutural, abissal, pode transformar, destruindo-a enquanto tal, a sociedade primitiva: o que faz surgir no seu seio, ou do exterior, aquilo cuja ausência define esta sociedade, a autoridade da hierarquia, a relação de poder, a sujeição dos homens, o Estado. Seria vão procurar a sua origem numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva, modificação essa que, dividindo pouco a pouco a sociedade em ricos e pobres, exploradores e explorados, conduziria mecanicamente à instauração de um órgão de exercício do poder dos primeiros sobre os segundos, ao aparecimento do Estado.

Hipotética, essa modificação da base económica é, mais ainda do que isso, impossível. Para que numa dada sociedade o regime de produção se transforme no sentido de uma maior intensidade de trabalho com vista ao aumento da produção

de bens, é preciso ou que os homens dessa sociedade desejem essa transformação do seu género de vida tradicional, ou então que, não a desejando, a ela se vejam obrigados por uma violência exterior. No segundo caso nada resulta da própria sociedade, que sofre a agressão de uma força externa em proveito da qual se vai modificar o regime de produção: trabalhar e produzir mais para satisfazer as necessidades dos novos senhores do poder. A opressão política determina, apela, permite a exploração. Mas a evocação de um tal «cenário» não serve para nada, dado que ela coloca uma origem exterior, contingente, imediata, da violência estatal e não a lenta realização das condições internas, sócio-económicas, do seu aparecimento.

O Estado, diz-se, é o instrumento que permite à classe dominante exercer o seu domínio violento sobre as classes dominadas. Seja. Para que haja aparecimento do Estado é necessário portanto que, antes dele, haja divisão da sociedade em classes sociais antagónicas, ligadas entre si por relações de exploração. Portanto a *estrutura* da sociedade — a divisão em classes — deveria preceder o aparecimento da *máquina* estatal. Observemos de passagem a fragilidade dessa concepção puramente instrumental do Estado. Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos é porque essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso de uma força, isto é, sobre a própria essência do Estado, «monopólio da violência física legítima». A que necessidade responderia então a existência de um Estado, dado que a sua essência — a violência — é imanente à divisão da sociedade, dado que ele está antecipadamente presente na opressão que um grupo social exerce sobre os outros? Ele não seria mais do que o inútil órgão de uma função preenchida antes e noutro lugar.

Articular o aparecimento da máquina estatal com a transformação da estrutura social apenas conduz a afastar o problema do seu aparecimento. Porque é preciso então perguntar-se porque é que acontece, no seio de uma sociedade primitiva, isto é, de uma sociedade não dividida, a nova repar-

tição dos homens em dominantes e dominados. Qual é o motor dessa transformação maior que culminaria na instalação do Estado? A sua emergência sancionaria a legitimidade de uma propriedade privada previamente aparecida, o Estado seria o representante e o protector dos proprietários. Muito bem. Mas por que é que deveria aparecer a propriedade privada num tipo de sociedade que ignora, porque a recusa, a propriedade? Por que é que alguns teriam desejado proclamar um dia: *isto é meu,* e como é que os outros deixariam estabelecer-se assim o germe daquilo que a sociedade primitiva ignora, a autoridade, a opressão, o Estado? O que se sabe agora das sociedades primitivas não permite mais procurar ao nível do económico a origem do político. Não é nesse solo que se enraíza a árvore genealógica do Estado. Não há nada, no funcionamento económico de uma sociedade primitiva, de uma sociedade sem Estado, nada que permita a introdução da diferença entre mais ricos e mais pobres, porque ninguém aí experimenta o desejo barroco de fazer, possuir, ou parecer mais do que o seu vizinho. A capacidade, igual para todos, de satisfazer as necessidades materiais e a troca dos bens e serviços, que impede constantemente a acumulação privada dos bens, tornam simplesmente impossível a eclosão de um tal desejo, desejo de posse que é de facto desejo de poder. A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa lugar ao desejo de superabundância.

As sociedades primitivas são sociedades sem Estado porque o Estado é impossível entre elas. E no entanto todos os povos civilizados foram no princípio selvagens: o que é que fez com que o Estado deixasse de ser impossível? Porque é que os povos deixaram de ser selvagens? Que formidável acontecimento, que revolução deixou surgir a figura do Déspota, daquele que comanda aqueles que obedecem? *De onde vem o poder político?* Mistério, provisório talvez, da origem.

Se parece ainda impossível determinar as condições do aparecimento do Estado, podemos em contrapartida precisar as condições do seu não aparecimento, e os textos que foram

aqui reunidos tentam perceber o espaço do político nas sociedades sem Estado. Sem fé, sem lei, sem rei: o que no século XVI o Ocidente dizia dos Índios pode estender-se sem dificuldade a toda a sociedade primitiva. Pode ser mesmo esse o critério da distinção: uma sociedade é primitiva se lhe falta o rei, como fonte legítima da lei, isto é, a máquina estatal. Inversamente, toda a sociedade não primitiva é uma sociedade com Estado: pouco importa o regime sócio-económico em vigor. É por isso que se pode reagrupar numa única classe os grandes despotismos arcaicos — reis, imperadores da China ou dos Andes, faraós —, as monarquias mais recentes — *L'État c'est moi* — ou os sistemas sociais contemporâneos, quer o capitalismo seja liberal, como na Europa ocidental, ou de Estado como noutros lugares...

Não há pois rei na tribo, mas um chefe que não é um chefe de Estado. Que é que isso significa? Simplesmente que o chefe não dispõe de autoridade alguma, de qualquer poder de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obedecer. *O espaço da chefia não é o lugar do poder,* e a figura (muito mal designada) do «chefe» selvagem não prefigura em nada a de um futuro déspota. Não é certamente da chefia primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal em geral.

Em que é que o chefe da tribo não prefigura o chefe de Estado? Por que é que uma tal antecipação do Estado é impossível no mundo dos selvagens? Esta descontinuidade radical — que torna impensável uma passagem progressiva da chefia primitiva à máquina estatal — funda-se naturalmente sobre esta relação de exclusão que coloca o poder político no exterior da chefia. O que se trata de pensar é um chefe sem poder, numa instituição, a chefia, estranha à essência desse poder, a autoridade. As funções do chefe, tais como foram analisadas mais acima, mostram claramente que não se trata de funções de autoridade. Essencialmente encarregado de resolver os conflitos que podem surgir entre indivíduos, famílias, linhagens, etc., ele não dispõe, para restabelecer a ordem e a concórdia,

senão do *prestígio* que lhe é reconhecido pela sociedade. Mas prestígio não significa poder, bem entendido, e os meios que o chefe detém para cumprir a sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra: nem sequer quando se trata de arbitrar entre as partes opostas, uma vez que o chefe não é um juiz, ele se pode permitir tomar partido por uma ou por outra; armado apenas com a sua eloquência, tenta persuadir as pessoas da necessidade de se acalmarem, de renunciarem às injúrias, de imitarem os seus antepassados, que sempre viveram no bom entendimento. Empresa que nunca está segura do seu sucesso, aposta sempre incerta, porque *a palavra do chefe não tem força de lei*. Se o esforço de persuasão falha, então o conflito arrisca-se a ser resolvido na violência, e o prestígio do chefe pode muito bem não lhe sobreviver, dado que deu provas da sua impotência em realizar aquilo que se espera dele.

Em que é que a tribo reconhece que tal homem é digno de ser um chefe? No fim de contas, apenas na sua competência «técnica»: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as actividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. E de modo algum a sociedade deixa o chefe passar para lá desse limite técnico, ela nunca permite que uma superioridade técnica se transforme em autoridade política. O chefe está ao serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma — verdadeiro lugar do poder — que exerce como tal a sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe inverter essa relação em seu proveito, pôr a sociedade ao seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que se chama poder: nunca a sociedade primitiva tolerará que o seu chefe se transforme em déspota.

Alta vigilância de algum modo, a que a tribo submete o chefe, prisioneiro num espaço donde ela não o deixa sair. Mas terá ele realmente desejo de sair? Será que acontece que um chefe deseje ser chefe? Que ele queira substituir o serviço e o interesse do grupo pela realização do seu próprio desejo? Que a satisfação do seu interesse pessoal

ultrapasse a submissão ao projecto colectivo? Em virtude do estreito controle a que a sociedade — pela sua natureza de sociedade primitiva e não, evidentemente, por preocupação consciente e deliberada de vigilância — submete, *como a tudo o resto,* a prática do líder, raros são os casos de chefes colocados em situação de transgredir a lei primitiva: *tu não és mais do que os outros*. São raros é certo, mas não inexistentes: acontece por vezes que um chefe quer *fazer de chefe,* e não tanto por cálculo maquiavélico mas antes porque em definitivo não tem escolha, não pode fazer de outro modo. Expliquemo-nos. Regra geral, um chefe não tenta (nem sequer pensa nisso) subverter a relação normal (conforme às normas) que mantém com o seu grupo, subversão que, de servidor da tribo, faria dele o seu senhor. Essa relação normal, o grande cacique Alaykin, chefe de guerra de uma tribo abipone do Chaco argentino, definiu-a perfeitamente na resposta que deu a um oficial espanhol que queria convencê-lo a envolver a sua tribo numa guerra que ela não desejava: «Os Abipones, por uma tradição herdada dos seus antepassados, fazem tudo segundo a sua vontade, e não segundo a do seu cacique. Eu dirijo-os, mas não poderia prejudicar nenhum dos meus sem me prejudicar a mim próprio; se utilizasse as ordens ou a força com os meus companheiros, rapidamente eles me voltariam as costas. Prefiro ser amado a ser temido por eles». E não tenhamos dúvidas, a maior parte dos chefes índios teriam tido o mesmo discurso.

Há no entanto excepções, quase sempre ligadas à guerra. Sabe-se com efeito que a preparação e a condução de uma expedição militar são as únicas circunstâncias em que o chefe encontra possibilidade de exercer um mínimo de autoridade, fundada apenas, repitamo-lo, na sua competência técnica de guerreiro. Uma vez as coisas terminadas, e qualquer que seja o resultado do combate, o chefe de guerra torna a ser um chefe sem poder, em caso algum o prestígio consecutivo à vitória se transforma em autoridade. Tudo se joga precisamente sobre essa separação mantida pela sociedade entre poder

e prestígio, entre a glória de um guerreiro vencedor e o comando que lhe é proibido exercer. A melhor fonte para matar a sede de prestígio a um guerreiro é a guerra. Ao mesmo tempo, um chefe cujo prestígio está ligado à guerra não pode conservá-lo e reforçá-lo senão na guerra: é uma espécie de empurrão que faz com que ele queira organizar incessantemente expedições guerreiras, das quais conta retirar os benefícios (simbólicos) inerentes à vitória. Enquanto o seu desejo de guerra corresponder à vontade geral da tribo, em particular dos jovens, para quem a guerra é também o principal meio de adquirir prestígio, enquanto a vontade do chefe não ultrapassar a da sociedade, as relações habituais entre a segunda e o primeiro mantêm-se imutáveis. Mas o risco de ultrapassagem do desejo da sociedade pelo do seu chefe, o risco para ele de ir além daquilo que deve, de sair do estrito limite que compete à sua função, esse risco é permanente. O chefe por vezes aceita corrê-lo, tenta impôr à tribo o seu projecto individual, tenta substituir o seu interesse individual ao interesse colectivo. Invertendo a relação normal que determina o líder como um meio ao serviço de um fim socialmente definido, ele tenta fazer da sociedade o meio de realizar um fim puramente privado: *a tribo ao serviço do chefe, e não mais o chefe ao serviço da tribo*. Se «isso funcionasse», então seria essa a terra natal do poder político, como obrigação e violência, e ter-se-ia a primeira incarnação, a figura mínima do Estado. Mas isso nunca acontece.

Na muito bela narração dos vinte anos que passou entre os Yanomami[2], Elena Valero fala longamente do seu primeiro marido, o líder guerreiro Fousiwe. A sua história ilustra perfeitamente o destino da chefia selvagem quando esta é, pela força das circunstâncias, levada a transgredir a lei da sociedade primitiva que, verdadeiro lugar do poder, recusa separar-se dele, recusa delegá-lo. Fousiwe é portanto reconhecido como «chefe» pela sua tribo por causa do prestígio que adquiriu como organizador e condutor de raids vitoriosos contra os grupos inimigos. Ele dirige por conseguinte guerras desejadas pela sua tribo, põe ao serviço do seu grupo a sua competência técnica de homem de guerra, a sua coragem, o seu dinamismo, ele é um instrumento eficaz da sua sociedade. Mas a infelicidade do guerreiro selvagem quer que o prestígio adquirido na guerra se perca rapidamente, se as suas fontes não forem constantemente renovadas. A tribo, para quem o chefe não é mais do que um instrumento apto para realizar a sua vontade, facilmente esquece as vitórias passadas do chefe. Para ele nada está adquirido em definitivo, e se ele quer restituir às pessoas a memóra tão facilmente perdida do seu prestígio e da sua glória, não é somente exaltando as suas antigas proezas que o conseguirá, mas antes suscitando a ocasião de novos feitos de armas. Um guerreiro não tem escolha: está condenado a desejar a guerra. É exactamente aí que se encontra o consenso que o reconhece como chefe. Se o seu desejo de guerra coincide com o desejo de guerra da sociedade, esta continua a segui-lo. Mas, se o desejo de guerra do chefe tenta sobrepor-se a uma sociedade animada pelo desejo de paz — com efeito nenhuma sociedade deseja estar *sempre* em guerra —, então a relação entre o chefe e a tribo inverte-se, o líder tenta utilizar a sociedade como instrumento do seu objectivo individual, como meio do seu fim pessoal. Ora, é preciso não o esquecer, o chefe primitivo é um chefe sem poder: como poderia ele impôr a lei do seu desejo a uma sociedade que o recusa? Ele é simultaneamente prisioneiro do seu desejo de prestígio e da sua impotência para o realizar. Que pode passar-se então? O guerreiro é votado à solidão, a esse combate incerto que não pode senão conduzi-lo à morte. Foi esse o destino do guerreiro sul-americano Fousiwe. Por ter querido impôr aos seus uma guerra que não desejavam, viu-se abandonado pela tribo. Nada mais lhe restou do que levar a cabo sozinho essa guerra, e morreu crivado de flechas. A morte é o destino do guerreiro, porque a sociedade primitiva funciona de tal modo que *não deixa substituir o desejo de prestígio pela vontade de*

[2] E. Biocca, Yanoama, Plon, 1969.

poder. Ou, por outras palavras, na sociedade primitiva, o chefe, como possibilidade de vontade de poder, está à partida condenado à morte. O poder político separado é impossível na sociedade primitiva, não há lugar, não há vazio que o Estado possa vir preencher.

Menos trágica na sua conclusão, mas muito semelhante no seu desenvolvimento, é a história de um outro líder índio, infinitamente mais célebre do que o obscuro guerreiro amazónico, dado que se trata do famoso chefe apache Geronimo. A leitura das suas memórias [3], se bem que recolhidas de um modo muito fútil, revela-se muito instrutiva. Geronimo não passava de um jovem guerreiro como os outros quando os soldados mexicanos atacaram o acampamento da sua tribo e fizeram um massacre de mulheres e de crianças. A família de Geronimo foi inteiramente exterminada. As diversas tribos apaches fizeram uma aliança para se vingarem dos assassinos e Geronimo foi encarregado de conduzir o combate. Sucesso completo para os Apaches, que aniquilaram a guarnição mexicana. O prestígio guerreiro de Geronimo, principal responsável pela vitória, foi imenso. E a partir desse momento as coisas mudam, algo se passa com Geronimo, algo não corre bem. Porque se, para os Apaches, satisfeitos com uma vitória que realiza perfeitamente o seu desejo de vingança, a questão está de algum modo arrumada, Geronimo não vê as coisas da mesma maneira: quer continuar a vingar-se dos Mexicanos, pensa que é insuficiente a derrota sangrenta imposta aos soldados. Mas não pode, como é evidente, ir atacar sozinho as aldeias mexicanas. Então tenta convencer os seus a voltar a partir em expedição. Em vão. A sociedade apache, uma vez atingido o objectivo colectivo — a vingança — aspira ao repouso. O objectivo de Geronimo é pois um objectivo individual, para cuja realização quer encaminhar a tribo. Quer fazer da tribo o instrumento do seu desejo, ele que foi, algum tempo antes, em virtude da sua competência como guerreiro, o instrumento da tribo. Bem entendido, os Apaches nunca quiseram seguir Geronimo, tal como os Yanomami se recusaram a seguir Fousiwe. Quando muito o chefe apache conseguia (por vezes à custa de mentiras) convencer alguns dos jovens da sua tribo ávidos de glória e de despojos. Para uma destas expedições o exército de Geronimo, heróico e irrisório, compunha-se de dois homens! Os Apaches que, em função das circunstâncias, aceitavam a liderança de Geronimo pela sua habilidade de combatente, voltavam-lhe sistematicamente as costas quando ele queria levar a cabo a sua guerra pessoal. Geronimo, último grande chefe de guerra norte-americano, passou trinta anos da sua vida a querer «fazer de chefe», e nunca o conseguiu...

[3] **Mémoires de Géronimo**, Maspero, 1972.

A propriedade essencial (que diz respeito à essência) da sociedade primitiva é ela exercer um poder absoluto e completo sobre tudo o que a compõe, e proibir a autonomia de qualquer um dos sub-conjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social nos limites e na direcção desejados pela sociedade. A tribo manifesta entre outras (e pela violência se necessário for) a sua vontade de preservar esta ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. Portanto, sociedade a que nada escapa, que não deixa sair nada para fora de si mesma, porque todas as saídas estão fechadas. Sociedade que, por conseguinte, deveria eternamente reproduzir-se sem que nada de substancial a afectasse através dos tempos.

Há no entanto um campo que, ao que parece, escapa, pelo menos em parte, ao controle da sociedade, que é um «fluxo» ao qual ela parece não poder impôr senão uma «codificação» imperfeita: trata-se do domínio demográfico, domínio regido por regras culturais, mas também por leis naturais, espaço de desenvolvimento de uma vida enraizada ao mesmo tempo no social e no biológico, lugar de uma «máquina» que

funciona talvez segundo uma mecânica própria e que estaria, por conseguinte, fora do alcance do social.

Sem pensar em substituir um determinismo económico por um determinismo demográfico, a inscrever nas causas — o crescimento demográfico — a necessidade dos efeitos — transformação da organização social —, forçoso é no entanto constatar, sobretudo na América, o peso sociológico do número da população, a capacidade que possui o aumento das densidades em abalar — e reparem que não dizemos destruír — a sociedade primitiva. É muito provável, com efeito, que uma condição fundamental de existência da sociedade primitiva consista na fraqueza relativa da sua dimensão demográfica. As coisas não podem funcionar segundo o modelo primitivo senão no caso de as pessoas serem pouco numerosas. Ou, por outras palavras, para que uma sociedade seja primitiva é preciso que ela seja pequena no número. E, de facto, o que se constata no mundo dos Selvagens é um extraordinário fraccionamento de «nações», tribos, sociedades, em grupos locais que velam cuidadosamente pela conservação da sua autonomia no seio do conjunto de que fazem parte, independentemente de concluírem alianças provisórias com os vizinhos «compatriotas», se as circunstâncias — guerreiras em particular — o exigem. Esta atomização do universo tribal é certamente um meio eficaz para impedir a constituição de conjuntos sócio-políticos integrando os grupos locais e, para além disso, um meio de evitar o aparecimento do Estado que, na sua essência, é unificador.

Ora, é preocupante constatar que os Tupi-Guarani parecem, na época em que a Europa os descobre, afastar-se sensivelmente do modelo primitivo habitual, e em dois pontos essenciais: *a taxa de densidade demográfica* das suas tribos ou grupos locais ultrapassa nitidamente a das populações vizinhas; e, por outro lado, a *dimensão dos grupos locais* não tem comparação com a das unidades sócio-políticas da Floresta Tropical. Bem entendido, as aldeias tupinamba por exemplo, que agrupavam vários milhares de habitantes, não eram cidades; mas deixavam igualmente de pertencer ao horizonte «clássico» da dimensão demográfica das sociedades vizinhas. Com base na expansão demográfica e na concentração da população, destaca-se — facto igualmente pouco habitual na América dos Selvagens, senão na dos Impérios — a evidente tendência das chefias para adquirirem um poder desconhecido nos outros lugares. Os chefes tupi-guarani não eram certamente déspotas, mas já não eram completamente chefes sem poder. Não é este o lugar próprio para empreender a longa e complexa tarefa de analisar a chefia entre os Tupi-Guarani. Que nos baste simplesmente detectar, numa ponta da sociedade, se assim se pode dizer, o crescimento demográfico, e, na outra ponta, a lenta emergência do poder político. Não pertence sem dúvida à etnologia (ou pelo menos apenas a ela) o responder à questão das causas da expansão demográfica numa sociedade primitiva. Depende em contrapartida dessa disciplina a articulação do demográfico e do político, a análise da força que o primeiro exerce sobre o segundo por intermédio do sociológico.

Ao longo deste texto, não deixamos de proclamar a impossibilidade interna do poder político separado numa sociedade primitiva, a impossibilidade de uma génese do Estado a partir do interior da sociedade primitiva. E eis que, segundo parece, evocamos nós próprios, contraditoriamente, os Tupi-Guarani como um caso de sociedade primitiva de onde começaria a surgir o que se poderia tornar o Estado. Incontestavelmente desenvolvia-se nessas sociedades um processo, que sem dúvida decorria desde há muito tempo, de constituição de uma chefia cujo poder político não seria de negligenciar. No próprio período em que os cronistas franceses e portugueses da época não hesitam em atribuir aos grandes chefes de federações de tribos os títulos de «reis da província» ou «soberanos». Este processo de transformação profunda da sociedade tupi-guarani encontrou uma interrupção brutal com a chegada dos europeus. Significará isto que, se a descoberta do Novo Mundo tivesse sido feita um século mais tarde por exemplo,

uma formação estatal se teria imposto às tribos índias do litoral brasileiro? É sempre fácil, e arriscado, reconstruir uma história hipotética que nada poderia vir desmentir. Mas, neste caso, pensamos poder responder categoricamente pela negativa: não foi a chegada dos Ocidentais que cortou pela raiz a emergência possível do Estado entre os Tupi-Guarani, mas sim um sobressalto da própria sociedade enquanto sociedade primitiva, um sobressalto, uma agitação de algum modo dirigida, senão explicitamente contra as chefias, pelo menos, pelos seus efeitos, destruidora do poder dos chefes. Queremos falar deste estranho fenómeno que, desde os últimos decénios do século XV, agitava as tribos tupi-guarani, a pregação inflamada de certos homens que, de grupo em grupo, chamavam os Índios a abandonarem tudo para se lançarem na procura da Terra sem Mal, do paraíso terrestre.

Na sociedade primitiva, chefia e linguagem estão intrinsecamente ligadas, a palavra é o único poder reservado ao chefe: mais do que isso ainda, falar é para ele um dever. Mas há uma outra palavra, um outro discurso, articulado não pelos chefes, mas por esses homens que nos séculos XV e XVI levavam atrás de si os Índios, aos milhares, em loucas migrações em busca da pátria dos deuses: é o discurso dos *karai*, é a palavra profética, palavra virulenta, eminentemente subversiva, que chamava os Índios a empreender aquilo que é necessário reconhecer como a destruição da sociedade. O apelo dos profetas no sentido de se abandonar a terra maldita, isto é, a sociedade tal como ela era, para aceder à Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas. Ora, em relação a esta sociedade impunha-se de um modo cada vez mais forte a marca da autoridade dos chefes, o peso do seu poder político nascente. Talvez então tenha algum fundamento dizer que se os profetas, surgidos do coração da sociedade, proclamavam maldito o mundo em que viviam os homens, é porque detectavam a infelicidade, o mal, nessa morte lenta à qual a emergência do poder condenava, a maior

ou menor prazo, a sociedade tupi-guarani, enquanto sociedade primitiva, enquanto sociedade sem Estado. Dominados pelo sentimento de que o velho mundo selvagem tremia nos seus alicerces, preocupados com o pressentimento de uma catástrofe sócio-cósmica, os profetas decidiram que era preciso mudar o mundo, que era preciso mudar de mundo, abandonar o dos homens e alcançar o dos deuses.

Palavra profética que permanece viva, tal como o testemunham os textos «Profetas na Selva» e «Do uno sem o múltiplo». Os três ou quatro mil Índios Guarani que subsistem miseravelmente nas florestas do Paraguai gozam ainda da riqueza incomparável que lhes oferecem os *karai*. Estamos em crer que estes já não são, como os seus antepassados do século XVI, condutores de tribos, já não é mais possível a procura da Terra sem Mal. Mas a falta de acção parece ter permitido uma embriaguês do pensamento, um aprofundamento levado sempre mais longe da reflexão sobre a infelicidade da condição humana. E esse pensamento selvagem, quase ofuscante pelo seu brilho excessivo, diz-nos que o lugar de nascimento do Mal, da fonte da infelicidade, é o Uno.

Talvez seja preciso ir um pouco mais longe e interrogar-se sobre o que é que o sábio guarani designa sob o nome do Uno. Os temas favoritos do pensamento guarani contemporâneo são os mesmos que inquietavam, há mais de quatro séculos, aqueles a quem já na altura chamavam *karai*, profetas. Por que é que o mundo é mau? Que podemos fazer para escapar ao mal? Questões que ao longo das gerações estes Índios não deixam de se colocar: os *karai* de agora obstinam-se pateticamente na repetição dos discursos dos profetas de antanho. Estes sabiam, portanto, que o Uno é o mal, diziam-no de aldeia em aldeia, e as gentes seguiam-nos na procura do Bem, em busca do não-Uno. Temos portanto, entre os Tupi-Guarani do tempo das Descobertas, por um lado uma prática — a migração religiosa — inexplicável se não quisermos ver nela a recusa do poder político separado, a recusa do Estado; por outro lado, um discurso profético que identifica o Uno como a raíz do

Mal e afirma a possibilidade de lhe escapar. Em que condições será possível pensar o Uno? É preciso que, de qualquer maneira, a sua presença, odiada ou desejada, seja visível. Essa é a razão pela qual julgamos poder detectar, sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Uno, uma outra equação mais secreta, e de ordem política, que diz que o Uno é o Estado. O profetismo tupi-guarani é a tentativa heróica de uma sociedade primitiva para abolir o infortúnio na recusa radical do Uno como essência universal do Estado. Esta leitura «política» de uma constatação metafísica deveria então incitar a colocar uma questão, talvez sacrílega: não seria possível submeter a uma leitura semelhante toda a metafísica do Uno? O que é que se passa com o Uno como Bem, como objecto preferencial que, desde a sua aurora, a metafísica ocidental destina ao desejo do homem? Fiquemo-nos por esta perturbante evidência: o pensamento dos profetas selvagens e o dos Gregos antigos pensam a mesma coisa, o Uno; mas o Índio Guarani diz que o Uno é o Mal, enquanto Heráclito diz que ele é o Bem. *Em que condições será possível pensar o Uno como Bem?*

Voltemos, para concluir, ao mundo exemplar dos Tupi-Guarani. Aqui está uma sociedade primitiva que, atravessada, ameaçada pela irresistível ascensão dos chefes, suscita em si própria e liberta forças capazes de, mesmo que ao preço de um quase suicídio colectivo, pôr em cheque a dinâmica da chefia, cortar rente e pela raíz o movimento que a poderia ter levado a transformar os chefes em reis portadores de lei. Por um lado os chefes, por outro e contra eles, os profetas: tal é, traçado segundo as suas linhas essenciais, o quadro da sociedade tupi-guarani no fim do século XV. E a «máquina» profética funcionava perfeitamente bem, dado que os *karai* eram capazes de levar atrás deles massas surpreendentes de Índios fanatizados, como hoje se diria, pela voz desses homens, ao ponto de os acompanharem até na morte.

Que quer isso dizer? Os profetas, armados apenas com o seu logos, podiam determinar uma «mobilização» dos Índios, podiam realizar essa coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos. Conseguiam realizar, de uma vez só, o «programa» dos chefes! Armadilha da história? Fatalidade que apesar de tudo conduz a própria sociedade primitiva à dependência? Não se sabe. Mas, em todo o caso, o acto insurreccional dos profetas contra os chefes conferia aos primeiros, por uma estranha inversão das coisas, infinitamente mais poder do que aquele que detinham os segundos. Então, talvez seja preciso rectificar a ideia da palavra como oposto da violência. Se o chefe selvagem é obrigado a um dever de palavra *inocente*, a sociedade primitiva pode também, em condições certamente determinadas, ser levada a pôr-se à escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como uma voz de comando: é a palavra profética. No discurso dos profetas repousa talvez em germe o discurso do poder e, sob os traços exaltados do condutor de homens que dita o desejo dos homens, dissimula-se talvez a figura silenciosa do Déspota.

Palavra profética, poder dessa palavra: teríamos aí o lugar originário do poder, o começo do Estado no Verbo? Profetas conquistadores das almas antes de serem senhores dos homens? Talvez. Mas, até na experiência extrema do profetismo (porque sem dúvida a sociedade tupi-guarani tinha atingido, por razões demográficas ou outras, os limites extremos que determinam uma sociedade como sociedade primitiva), o que nos mostram os Selvagens é o esforço permanente para impedir os chefes de ser chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Uno, do Estado. A história dos povos que têm uma história é, segundo se diz, a história da luta das classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á pelo menos com a mesma verdade, a história da sua luta contra o Estado.

ÍNDICE

Esta edição foi composta e impressa na Gráfica Firmeza com sede na Rua da Boavista, 302 – Porto, tendo ficado concluída a impressão de 3000 ex. em 26 de Janeiro de 1979